

# Die Kulturbedeutung des Geldes als theologische Herausforderung

*Eine theologische Auseinandersetzung mit  
Georg Simmels „Philosophie des Geldes“*

*Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung der Doktorwürde  
der Theologischen Fakultät  
der Universität Zürich*

*vorgelegt von  
Christoph A. Weber-Berg  
von Egliswil AG*

*Zürich, 2002*



Die Theologische Fakultät der Universität Zürich genehmigt auf Antrag von Professor Dr. Hans Ruh die vorliegende Dissertation, ohne damit zu den darin ausgesprochenen Anschauungen Stellung zu nehmen.

Zürich, den 5. April 2002  
Der Dekan: Prof. Dr. Pierre Bühler



## Vorbemerkung

Die vorliegende Arbeit ist eine Auseinandersetzung nicht nur mit der "Philosophie des Geldes", sondern auch mit den Wirkungen, die von Georg Simmel und seinem visionären und scharfsinnigen Werk auf andere Denker ausgegangen sind. Obwohl die "Philosophie des Geldes" vor gut hundert Jahren veröffentlicht worden ist, ist die gegenwärtige Beschäftigung mit ihr nicht bloss historisch, sondern in hohem Masse auch systematisch motiviert.

In vielen wesentlichen Punkten trifft Simmels Analyse der Moderne auch auf die aktuelle Gegenwart zu und stellt sie dadurch in Frage. Davon nicht ausgeschlossen sind christlicher Glaube, Kirche und Theologie wohl deshalb, weil Simmels Werk sich nur wenig in ökonomischen Perspektiven, viel mehr schon in soziologischen, vor allem aber auch in kulturphilosophischen lesen lässt. Die kulturellen Bedingungen des Christentums als Religion können nicht unberührt bleiben von der Kulturbedeutung des Geldes.

An den Übergängen zwischen dem funktional bestimmten, gesellschaftlichen Kommunikationsmedium Geld und einem funktionalen Verständnis von Religion und Kirche im säkularen Kontext entzündet sich das Interesse dieser Untersuchung. Es setzt sich fort im Umstand, dass die Funktionslogik des Geldes als Reflex der kalkulierenden menschlichen Vernunft gesehen werden kann und in Wechselwirkung mit der zunehmenden Ökonomisierung der alltäglichen Lebenswelt wiederum die moderne Wahrnehmung von Wirklichkeit sowie das Verständnis rational begründeter Erkenntnis wesentlich prägt.

Was bedeutet das für Glaube, Kirche und Theologie? Woher beziehen sie die Legitimation, in ihrer spezifischen Eigenart einen besonderen Platz im Kontext moderner Gesellschaft zu beanspruchen?

Die Herausforderung dieser Fragen will die vorliegende Untersuchung annehmen, ohne dabei den Anspruch auf Vollständigkeit der Möglichkeiten zur Abhandlung des Themas und schon gar nicht der möglichen Antworten zu erheben. Der Anspruch dieser Arbeit ist es, ein Diskussionsbeitrag zu sein, der zu Zustimmung und Widerspruch herausfordert und in beiden Fällen zum Erkenntnisgewinn beitragen kann.

An dieser Stelle möchte ich meiner Frau, Camilla Weber-Berg, meinen tiefsten Dank aussprechen. In den vergangenen drei Jahren hat sie – entgegen unserer ursprünglichen Absicht – die Hauptverantwortung der Betreuung unserer Kinder alleine getragen. Ohne dieses Entgegenkommen wäre die Ausarbeitung des vorliegenden Textes unmöglich gewesen.

Auch meinen Eltern gilt mein Dank, sie haben mich zu jeder Zeit und in jeder Hinsicht nach Kräften unterstützt. Mein Vater hat meine Entwürfe und Manuskripte unermüdlich durchgelesen, stilistisch und grammatikalisch korrigiert und mir in Gesprächen auch inhaltlich wertvolle Hinweise gegeben.

Mein Dank geht auch an Herrn Prof. Dr. Hans Ruh, der meinen Weg und meine Arbeit über all die Zeit ihrer Entstehung begleitet und mich mit seinen gezielten Rückfragen immer wieder an Schwachstellen meiner Argumentation herangeführt hat.

Besonderen Dank verdient PD Dr. Markus Huppenbauer, der wesentliche Teile meiner Arbeit gelesen und mich mit dem nötigen Nachdruck zu Präzision und kohärenter Begriffsverwendung ermahnt hat. Sein Engagement war für mich äusserst wertvoll und alles andere als selbstverständlich.

Auch Prof. Dr. Johannes Fischer möchte ich für die Gespräche danken, welche mich jeweils im eingeschlagenen Weg bestätigten und ermutigten.

Mit der Promotion geht für mich nun eine bewegte Zeit voll Höhen und Tiefen zu Ende. Das Interesse am Thema ist für mich damit jedoch nicht erloschen; im Gegenteil gehe ich davon aus, dass das Thema der Kulturbedeutung des Geldes und der damit verbundenen theologischen Herausforderung mich noch lange beschäftigen wird.

Zürich, im September 2001,  
Christoph Weber-Berg

„Es genügt also die bloße Erwähnung seiner Doppelrolle: das Geld steht einmal in einer Reihe mit all den Mitteln und Werkzeugen der Kultur, die sich vor die innerlichen und Endzwecke schieben und diese schließlich überdecken und verdrängen. Bei ihm treten, teils wegen der Leidenschaft seines Begehrtwerdens, teils wegen seiner eigenen Leerheit und bloßen Durchgangscharakters die Sinnlosigkeit und die Folgen jener teleologischen Verschiebung am auffälligsten hervor; allein insofern ist es doch nur die graduell höchste all jener Erscheinungen, es übt die Funktion der Distanzierung zwischen uns und unseren Zwecken nur reiner und restloser als die anderen technischen Mittelinstanzen, aber prinzipiell in keiner anderen Weise; auch hier zeigt es sich als nichts Isoliertes, sondern nur als der vollkommenste Ausdruck von Tendenzen, die sich auch unterhalb seiner in einer Stufenfolge von Erscheinungen darstellen. Nach einer anderen Richtung freilich stellt sich das Geld jenseits dieser ganzen Reihe, indem es nämlich vielfach der Träger ist, durch den die einzelnen, jene Umbildung erfahrenden Zweckreihen ihrerseits erst zustande kommen. Es durchflieht dieselben als Mittel der Mittel, als die allgemeinste Technik des äußeren Lebens, ohne die die einzelnen Techniken unserer Kultur unentstanden geblieben wären. Also auch nach dieser Wirkungsrichtung hin zeigt es die Doppelheit seiner Funktionen, durch deren Vereinigung es die Form der größten und tiefsten Lebenspotenzen überhaupt wiederholt: daß es einerseits in den Reihen der Existenz als ein Gleiches oder allenfalls ein Erstes unter Gleichen steht, und daß es andererseits über ihnen steht, als zusammenfassende, alles Einzelne tragende und durchdringende Macht. So ist die Religion eine Macht im Leben, neben seinen andern Interessen und oft gegen sie, einer der Faktoren, deren Gesamtheit das Leben ausmacht, und andererseits die Einheit und der Träger des ganzen Daseins selbst - einerseits, ein Glied des Lebensorganismus, andererseits diesem gegenüberstehend, indem sie ihn in der Selbstgenügsamkeit ihrer Höhe und Innerlichkeit ausdrückt.“<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Simmel G. 1989 (GSG 6), S.675 f.





## **Inhaltsübersicht**

<b>1</b>	<b>EINLEITUNG.....</b>	<b>15</b>
1.1	ZUR VORLIEGENDEN ARBEIT .....	15
1.2	ZUM AUFBAU DER ARBEIT.....	20
1.3	ZUR WACHSENDEN BEDEUTUNG GEORG SIMMELS .....	22
1.4	DER STAND DER FORSCHUNG .....	25
1.5	DIE „PHILOSOPHIE DES GELDES“ IM RAHMEN DES SIMMEL’SCHEN WERKES... 29	
1.6	GRÜNDE FÜR EINE THEOLOGISCHE AUSEINANDERSETZUNG MIT GEORG SIMMELS „PHILOSOPHIE DES GELDES“ .....	33
<b>2</b>	<b>GEORG SIMMELS „PHILOSOPHIE DES GELDES“.....</b>	<b>40</b>
2.1	DIE „PHILOSOPHIE DES GELDES“ UND DAS „ABGRENZUNGSPROBLEM“ .....	40
2.2	DER AUFBAU DER „PHILOSOPHIE DES GELDES“ .....	50
2.3	ERKENNTNISTHEORIE UND BEGRIFFLICHKEIT DER „PHILOSOPHIE DES GELDES“ . .....	56
2.4	DIE PHILOSOPHISCHE BEDEUTUNG DES GELDES .....	66
2.5	DIE STRUKTUR DER FUNKTIONSLOGIK DES GELDES .....	97
<b>3</b>	<b>SPUREN SIMMELS BEI WEBER, BUBER UND TROELTSCH .....</b>	<b>101</b>
3.1	VORBEMERKUNG .....	101
3.2	GEORG SIMMEL UND MAX WEBER, EINE VERHÄLTNISBESTIMMUNG.....	103
3.3	GEORG SIMMEL UND MARTIN BUBER, EINE VERHÄLTNISBESTIMMUNG AUFGRUND DREIER AUFSÄTZE .....	111
3.4	ERNST TROELTSCH .....	121
3.5	EIN EXKURS ZU LEONHARD RAGAZ (1868 – 1945).....	138
<b>4</b>	<b>FALK WAGNER „DIE GELDBESTIMMTHEIT DER KULTURELLEN UND RELIGIÖSEN LEBENSWELT“, EINE THEOLOGISCHE REZEPTION DER „PHILOSOPHIE DES GELDES“ .....</b>	<b>143</b>
4.1	EINLEITUNG .....	143
4.2	„ZUR FUNKTIONALITÄT DES GELDES“ .....	144
4.3	„ZUR PHILOSOPHISCH-KATEGORIALEN BESTIMMUNG DES GELDGESTEUERTEN WELTUMGANGES“ .....	148
4.4	„KULTURELLE MANIFESTATIONEN VERABSOLUTierter KOMMUNIKATION“ .....	149
4.5	„GELD, RELIGION, THEOLOGIE“ .....	152
4.6	BEURTEILUNG.....	160
4.7	ZUSAMMENFASSENDE KRITIK.....	170
	<b>EXKURS: THEOLOGISCHE GRUNDANNAHMEN .....</b>	<b>175</b>
<b>5</b>	<b>GLAUBE, CHRISTLICHE RELIGIOSITÄT UND DIE STRUKTURLOGIK DES GELDES .....</b>	<b>177</b>
5.1	MODERNITÄTSFÄHIGE RELIGION UND GLAUBENSIDENTITÄT .....	177
5.2	DER RATIONAL-AUTONOME SELBSTBEZUG.....	185
5.3	DER RATIONAL VERANTWORTETE SOZIALBEZUG.....	191
5.4	DER RATIONAL VERANTWORTETE GOTTESBEZUG.....	198
5.5	„ICH GLAUBE – HILF MEINEM UNGLAUBEN“ Mk 9, 24. GLAUBE ALS LEBENSVOZZUG .....	208

5.6	ZUM SCHLUSS NOCH DIES: DIE ENTMYTHOLOGISIERUNG DES MAMMON .....	214
<b>6</b>	<b>ANHANG.....</b>	<b>219</b>
6.1	ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS .....	219
6.2	LITERATURVERZEICHNIS.....	220
6.3	CURRICULUM VITAE .....	233

# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>EINLEITUNG.....</b>	<b>15</b>
1.1	ZUR VORLIEGENDEN ARBEIT .....	15
1.2	ZUM AUFBAU DER ARBEIT.....	20
1.3	ZUR WACHSENDEN BEDEUTUNG GEORG SIMMELS .....	22
1.4	DER STAND DER FORSCHUNG .....	25
1.5	DIE „PHILOSOPHIE DES GELDES“ IM RAHMEN DES SIMMEL 'SCHEN WERKES... 29	
1.6	GRÜNDE FÜR EINE THEOLOGISCHE AUSEINANDERSETZUNG MIT GEORG SIMMELS „PHILOSOPHIE DES GELDES“ .....	33
<b>2</b>	<b>GEORG SIMMELS „PHILOSOPHIE DES GELDES“.....</b>	<b>40</b>
2.1	DIE „PHILOSOPHIE DES GELDES“ UND DAS „ABGRENZUNGSPROBLEM“ .....	40
2.1.1	<i>Die obere und die untere Grenze der Einzelwissenschaft</i> .....	40
2.1.2	<i>Keine Soziologie des Geldes</i> .....	42
2.1.3	<i>„Keine Zeile ... ist nationalökonomisch gemeint“</i> .....	44
2.1.4	<i>Doch keine „Psychologie des Geldes“</i> .....	45
2.1.5	<i>Ansätze einer eigenständigen Kulturtheorie</i> .....	46
2.1.6	<i>„Anstösse für eine Philosophie der symbolischen Kulturformen“</i> .....	47
2.1.7	<i>Doch eine „Philosophie des Geldes“</i> .....	49
2.2	DER AUFBAU DER „PHILOSOPHIE DES GELDES“ .....	50
2.3	ERKENNTNISTHEORIE UND BEGRIFFLICHKEIT DER „PHILOSOPHIE DES GELDES“ . .....	56
2.3.1	<i>Relativismus und Wechselwirkung</i> .....	57
2.3.2	<i>Subjekt-Objekt</i> .....	59
2.3.3	<i>Wert und Wirklichkeit</i> .....	60
2.3.3.1	Simmel in Beziehung zum Methoden- und zum Werturteilsstreit .....	61
2.3.3.2	Wert und Wirklichkeit im Rahmen Simmelscher Erkenntnistheorie .	64
2.4	DIE PHILOSOPHISCHE BEDEUTUNG DES GELDES .....	66
2.4.1	<i>Das Geld als Verkörperung des wertsteigernden Tausches</i> .....	67
2.4.1.1	Der Tausch als wesentliche soziale Grundfunktion.....	67
2.4.1.2	Die Entstehung des wirtschaftlichen Wertes im Tausch .....	70
2.4.1.2.1	Abgrenzung gegenüber der Arbeitswerttheorie .....	71
2.4.1.2.2	Subjektive Bestimmung des Tauschwertes.....	72
2.4.1.2.3	Entstehung des objektiven Wertes im Tausch .....	75
2.4.1.3	Zusammenfassung .....	78
2.4.2	<i>Die Doppelrolle des Geldes</i> .....	80
2.4.2.1	Vorbemerkung .....	80
2.4.2.2	Ideal und Wirklichkeit .....	81
2.4.2.2.1	Das Ideal: Das Geld ausserhalb der Wirtschaftsreihe .....	82
2.4.2.2.2	Die am Ideal orientierte Wirklichkeit: Das Geld innerhalb der Wirtschaftsreihe .....	83
2.4.2.3	Zusammenfassung .....	84
2.4.3	<i>Geld und Gesellschaft</i> .....	86
2.4.3.1	Vorbemerkung .....	86
2.4.3.2	Quantität - Qualität .....	87
2.4.3.3	Nähe - Distanz .....	92
2.4.3.4	Subjektive und objektive Kultur .....	96
2.5	DIE STRUKTUR DER FUNKTIONSLOGIK DES GELDES .....	97

<b>3</b>	<b>SPUREN SIMMELS BEI WEBER, BUBER UND TROELTSCH .....</b>	<b>101</b>
3.1	VORBEMERKUNG .....	101
3.2	GEORG SIMMEL UND MAX WEBER, EINE VERHÄLTNISBESTIMMUNG.....	103
3.2.1	<i>Gemeinsamkeiten und Abgrenzungsbedürfnisse.....</i>	<i>103</i>
3.2.2	<i>Spuren Simmels in Webers Protestantischer Ethik.....</i>	<i>107</i>
3.3	GEORG SIMMEL UND MARTIN BUBER, EINE VERHÄLTNISBESTIMMUNG AUFGRUND DREIER AUFSÄTZE .....	111
3.3.1	<i>Georg Simmel: „Zur Soziologie der Religion“ .....</i>	<i>111</i>
3.3.2	<i>Georg Simmel: „Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion“ .....</i>	<i>113</i>
3.3.3	<i>Martin Buber: „Zwei Glaubensweisen“ .....</i>	<i>115</i>
3.3.4	<i>Zusammenfassung, Beurteilung.....</i>	<i>119</i>
3.4	ERNST TROELTSCH .....	121
3.4.1	<i>Die „Soziallehren“ und ihre Bezüge zu Georg Simmel.....</i>	<i>122</i>
3.4.2	<i>Beurteilung.....</i>	<i>132</i>
3.5	EIN EXKURS ZU LEONHARD RAGAZ (1868 – 1945).....	138
<b>4</b>	<b>FALK WAGNER „DIE GelDBESTIMMTHEIT DER KULTURELLEN UND RELIGIÖSEN LEBENSWELT“, EINE THEOLOGISCHE REZEPTION DER „PHILOSOPHIE DES GELDES“ .....</b>	<b>143</b>
4.1	EINLEITUNG .....	143
4.2	„ZUR FUNKTIONALITÄT DES GELDES“ .....	144
4.3	„ZUR PHILOSOPHISCH-KATEGORIALEN BESTIMMUNG DES GELDGESTEUERTEN WELTUMGANGES“ .....	148
4.4	„KULTURELLE MANIFESTATIONEN VERABSOLUTIERTER KOMMUNIKATION“ .....	149
4.5	„GELD, RELIGION, THEOLOGIE“ .....	152
4.6	BEURTEILUNG.....	160
4.6.1	<i>Die Arbeitshypothese .....</i>	<i>160</i>
4.6.2	<i>Wagners Gottesgedanke und die „Geldstufe des Bewusstseins“ .....</i>	<i>163</i>
4.6.2.1	Die Konsistenz des Wagner'schen Gottesgedankens .....	163
	Exkurs: Wagners Rezeption der Theorie des Absoluten von Wolfgang Cramer .....	163
4.6.2.2	Die Bedeutung des Wagner'schen Gottesgedankens für eine gegen die „Geldstufe des Bewusstseins“ immunen Theologie .....	167
4.6.2.2.1	Die Bedeutung des Wagner'schen Gottesgedankens für die theologische Reflexion .....	167
4.6.2.2.2	Die Bedeutung des Wagner'schen Gottesgedankens für die kritische Potenz der Theologie .....	169
4.7	ZUSAMMENFASSENDE KRITIK.....	170
	<b>EXKURS: THEOLOGISCHE GRUNDANNAHMEN .....</b>	<b>175</b>
<b>5</b>	<b>GLAUBE, CHRISTLICHE RELIGIOSITÄT UND DIE STRUKTURLOGIK DES GELDES .....</b>	<b>177</b>
5.1	MODERNITÄTSFÄHIGE RELIGION UND GLAUBENSIDENTITÄT .....	177
5.2	DER RATIONAL-AUTONOME SELBSTBEZUG.....	185
5.3	DER RATIONAL VERANTWORTETE SOZIALBEZUG.....	191
5.4	DER RATIONAL VERANTWORTETE GOTTESBEZUG.....	198
5.4.1	<i>Das Verhältnis Theologie - Philosophie.....</i>	<i>198</i>
5.4.2	<i>Die Struktur einer nicht von der Geldlogik vereinnahmten Theologie. 201</i>	

5.5	„ICH GLAUBE – HILF MEINEM UNGLAUBEN“ Mk 9, 24. GLAUBE ALS LEBENSVOZZUG .....	208
5.6	ZUM SCHLUSS NOCH DIES: DIE ENTMYTHOLOGISIERUNG DES MAMMON .....	214
<b>6</b>	<b>ANHANG.....</b>	<b>219</b>
6.1	ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS .....	219
6.2	LITERATURVERZEICHNIS.....	220
6.2.1	<i>Georg Simmel, Quellen.....</i>	<i>220</i>
6.2.2	<i>Sekundärliteratur zu Georg Simmel .....</i>	<i>221</i>
6.2.3	<i>Weitere Literatur: .....</i>	<i>226</i>
6.3	CURRICULUM VITAE .....	233



# 1 Einleitung

## 1.1 Zur vorliegenden Arbeit

Die gegenwärtige Entwicklung der weltweit vernetzten Wirtschaft kann nicht inhaltlich und unmittelbar zum Gegenstand theologischer Reflexion werden. Trotzdem sieht sich die Theologie angesichts der Dominanz nicht nur der faktischen wirtschaftlichen Entwicklungen, sondern auch ökonomischer Argumente in immer weiteren Bereichen der Gesellschaft, herausgefordert. Die Bestimmungsmacht ökonomischer Argumente oder die „Sachzwänge“ faktischer Entwicklungen hinterlassen moralisches, ästhetisches und religiöses Empfinden oft vernachlässigt.

Hintergrund dieser Tatsache ist nicht zuletzt die geistes- und wissenschaftsgeschichtliche Entwicklung seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert, welche mehr und mehr zwischen gesellschaftlichen Wertsystemen und sogenannt wertfreien Wissenschaftsdisziplinen unterscheidet. Diese Entwicklung betrifft insbesondere auch die Sozialwissenschaften sowie die Ökonomie. Oft wird denn auch der Zerfall traditioneller Wertsysteme beklagt, wie sie während Jahrhunderten z.B. von den christlichen Kirchen bereitgestellt worden waren. Das Unbehagen, welches einen angesichts dieser Entwicklung befallen kann soll nicht dazu verleiten, den vergangenen Zeiten nachzutrauern. Vielmehr ist eine positive Auseinandersetzung mit den Bedingungen der Gegenwart gefordert. Erst ein differenziertes Eintreten auf die entsprechenden Herausforderungen wird theologische Positionen und Formen kirchlichen Lebens hervorbringen können, welche gleichermassen modernitätsresistent wie modernitätskompatibel sind, den Bedingungen der Gegenwart angemessen entsprechen, ohne sich in ihnen aufzulösen. Vor diesem Horizont soll die vorliegende Arbeit gesehen werden.

Georg Simmel darf als einer der ersten und in seiner Zeit der bedeutendsten Analytiker der Moderne gelten. Zusammen mit Emile Durkheim und Max Weber zählt er heute zu den Begründern und Klassikern der soziologischen Wissenschaft. Seine Interessen und sein Wirken beschränkten sich jedoch nicht auf Themen, welche im heutigen Sinne als „soziologische“ gelten. Er befasste sich ebenso mit den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Einzelwissenschaft, wie auch mit angrenzenden Disziplinen: der Psychologie, der Kulturtheorie oder der Religionsphilosophie. Mit der „Philosophie des Geldes“ hat er – wissenschaftliche Einzeldisziplinen übergreifend - auf ein Paradigma aufmerksam gemacht, welches zusammen mit der motorisierten Mobilität, der Telekommunikation, der Nuklear- und der Informationstechnologie die gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung des zwanzigsten Jahrhunderts entscheidend geprägt hat.

Simmels „Philosophie des Geldes“ ist eine breit angelegte Auseinandersetzung mit den Bedingungen der Moderne, welche ihren Anspruch, eine „*Philosophie*“ zu sein, durchaus einzulösen vermag. Eine theologische Beschäftigung mit diesem Werk soll uns einem besseren Verständnis und einer adäquaten Deutung der Bedingungen unserer Gegenwart näherbringen. Im Bewusstsein der Unterschiede, welche zwischen der historischen Moderne um die vorletzte Jahrhundertwende und unserer Gegenwart bestehen<sup>1</sup>, kann doch festgehalten werden, dass es – trotz der eher zunehmenden Bedeutung des

---

<sup>1</sup> Es sei gleich hier darauf hingewiesen, dass in der vorliegenden Arbeit der Differenzierung von „Moderne“ und „Postmoderne“ keine Aufmerksamkeit gewidmet wird, da sie für den vorliegenden Zusammenhang auch nicht von Bedeutung ist. Die Begriffe „modern“ und „Moderne“ werden in dem Sinne gebraucht, dass sie auf den schnellen Wandel, die Individualisierung, die Unverbindlichkeit tradierter und die gleich – Gültigkeit gegenwärtiger Werte aufmerksam machen.

Geldes als weltweites Kommunikations- und Interaktionsmedium – seither niemand unternommen hat, moderne Kultur und Gesellschaft so konsequent vom Geld her und auf das Geld hin zu interpretieren wie Georg Simmel.

Der Nachvollzug dieser Analyse aus theologischer Sicht kann schon deshalb aufschlussreich sein, weil sich in den vergangenen Jahrzehnten die gesellschaftliche Bedeutung kirchlich-religiöser Wert-Orientierung im umgekehrten Verhältnis zur Bedeutung geldvermittelter Markt-Orientierung entwickelt hat. Welche Beziehungen bestehen zwischen Geld und Glauben als Vermittlungsinstanzen zwischen Individuum und Gesellschaft, welche Orientierungskraft besitzen sie im Hinblick auf individuelle und gesellschaftliche Werte?

**Konkrete Fragestellungen dieser Arbeit** sind in der Folge:

1. Wie kann Simmels „Philosophie des Geldes“ im Rahmen seines Werkes sowie der relevanten wissenschaftlichen Positionen seiner Gegenwart verortet werden?
2. Inwiefern wurde Simmels Position theologisch und religionsphilosophisch rezipiert und allenfalls weiterentwickelt?
3. Inwiefern können die Ergebnisse der ersten beiden Fragestellungen theologisch reflektiert werden?

**Das theoretisch-theologische Interesse meiner Arbeit** besitzt seine Wurzeln in der Überzeugung, dass eine theologische Auseinandersetzung mit Georg Simmel und insbesondere mit seiner „Philosophie des Geldes“ unser Verständnis nicht nur über die Bedingungen der Moderne, sondern auch der Kirche, der Theologie und des Glaubens in deren Kontext befördern kann. Simmel stellt aus dem Blickwinkel von Psychologie, Soziologie, Philosophie und Kulturtheorie implizit und explizit Analogien zwischen Geld und Religion – Glauben - Gott her, welche sich auch auf theologisches Nachdenken durchaus anregend auswirken. Diese Analogien sind vor dem Hintergrund zweier Aspekte zu sehen:

Einerseits hat sich im Kontext der Modernisierungsprozesse um die vorletzte Jahrhundertwende das ökonomische Geldverständnis weg von einem substanziellen zu einem funktionalen Geldbegriff entwickelt. Der Substanzwert des Geldes verlor gegenüber seinem Funktionswert an Bedeutung, die Goldbindung der Währungen in vielen Ländern wurde aufgehoben. Erst ein Geldverständnis, welches das Geld als reines Funktionsmedium wahrnahm ermöglichte eine Sichtweise auf Kultur und Gesellschaft, wie sie Simmel in seiner „Philosophie des Geldes“ entwickelte.

Auf der anderen Seite verbreitete sich im Rahmen des modernen Säkularisierungsprozesses, der funktionalen Ausdifferenzierung der Gesellschaft in verschiedene Bereiche, ein funktionales Verständnis von Religion, wie es einerseits in den religionssoziologischen Schriften Simmels deutlich zum Ausdruck kommt, andererseits bis in die Gegenwart hinein von bestimmender Bedeutung ist.

Durch diese parallele Entwicklung funktionaler Perspektiven sowohl auf das Geld wie auch auf die Religion wurde die Voraussetzung für die Entstehung einer systematischen Kompatibilität geschaffen. Diese wiederum lieferte die Grundlage dafür, dass die von Simmel skizzierten Analogien nicht nur ästhetischen, sondern heuristischen Charakter besitzen: Es stellt sich heraus, dass sie die – im modernen Wirklichkeitsverständnis reale – Austauschbarkeit von religiösen Inhalten und Geld beschreiben. Das Geld übernimmt über seine ursprünglichen Funktionen hinaus in psychologischen und sozialen



Kontexten quasireligiöse Funktionen<sup>2</sup>. Die funktionale Perspektive lässt erkennen, dass Geld im modernen Kontext nicht nur *wie* eine Religion funktionieren kann, sondern *als* Religion. Gleichzeitig kann Religion der Geldlogik folgen, indem sie ihre Inhalte in die Geldform überführt, um sie mit gerade gültigen Normen und vorherrschenden Präferenzen kompatibel zu halten.

Damit soll nicht gesagt sein, dass sich dieses Phänomen als solches erst im Rahmen der Entwicklung der Moderne herausbildete; es nahm jedoch im Kontext der Säkularisierungsprozesse, eben der *funktionalen* Ausdifferenzierung der Gesellschaft eine beschleunigte Dynamik an. Es ist das Verdienst Simmels, diesen Umstand frühzeitig und unpolemisch auf eine neue Stufe des Bewusstseins gehoben zu haben.

Der durch die zunehmende funktionale Konformität zwischen Geld und Gott bzw. Geld und Glauben beschleunigten Dynamik ist es zu verdanken, dass z.B. Leonhard Ragaz so dezidiert gegen den Mammonismus Stellung bezog. Allerdings gelang es ihm nicht, das Phänomen intellektuell zu durchdringen, es blieb - bei aller gesellschaftspolitischen Berechtigung - bei religiös motivierter und ideologisch gestützter Polemik<sup>3</sup>.

Eine zunehmende Sensibilisierung für die Übergänge zwischen funktionalisiertem Verständnis von Religion und „kapitalistischem Geist“ zeigt sich dadurch, dass im gleichen Zeitraum Max Weber seine berühmte Protestantismusstudie<sup>4</sup> präsentierte.

Ernst Troeltsch setzte sich intensiv mit einem Religionsverständnis auseinander, wie es von Simmel vertreten wurde und versuchte, sich dagegen abzugrenzen, indem er seine drei Typen christlicher Vergesellschaftung entfaltete<sup>5</sup>. Doch auch ihm gelang es damit nicht, dem funktionalisierten, implizit geldkonformen Religionsbegriff eine substanzielle Gegenposition entgegenzustellen. Simmel hat für diesen Umstand im Hinblick auf Troeltsch das prägnante Diktum der „Tragödie des Reiches Gottes“<sup>6</sup> geprägt, welches in bewusster Analogie zu seinem Begriff der „Tragödie der Kultur“<sup>7</sup> steht. Diese „Tragödie“ versteht Simmel als das Überhandnehmen der objektiven über die subjektive Kultur und als den Umstand, dass gesellschaftliche Funktionen zu objektiven Kulturgebilden kristallisieren und die subjektiven Bedingungen der Individuen dominieren. Darin sind die beiden gegenläufig sich ergänzenden Entwicklungen gesellschaftlich-funktionaler Ausdifferenzierung enthalten: der Gewinn unmittelbarer, individueller Freiheiten um den Preis einer wachsenden Zahl vermittelter Abhängigkeiten<sup>8</sup>.

Die „Tragödie des Reiches Gottes“ nach Simmel kann in diesem Kontext folgendermaßen gefasst werden: Die funktionalisierte Ausdifferenzierung der Religion entlässt die Individuen aus der unmittelbaren Abhängigkeit von einer bestimmten Religion in eine vermittelte, individuelle Wahlfreiheit zwischen beliebigen Angeboten, welche religiöse Funktionen wahrnehmen können. Unter den gegebenen Bedingungen fallen auch traditionell nicht-religiöse Inhalte in die Reichweite der ehemals religiösen Funktionen und können jene ersetzen.

---

<sup>2</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 305. Siehe dazu auch: Deutschmann Ch. 1999, S. 105 ff, mit Verweisen u.a. auf Durkheim, Parsons und Luhmann (S. 107 f.).

<sup>3</sup> Siehe unten, Abschnitt 3.5, ab Seite 138.

<sup>4</sup> Weber Max, Die protestantische Ethik und der „Geist des Kapitalismus“, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 20 (1904), S. 1 – 54 und 21 (1905), S. 1 – 110. Gesamthaft erstmals in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd I, Tübingen 1920, S. 17 – 206.

<sup>5</sup> In seinen „Soziallehren“: Troeltsch Ernst, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912.

<sup>6</sup> Siehe: Hauter Charles, Erinnerungen an Simmel, in: Gassen K. / Landmann M., (Hrsg.), Buch des Dankes an Georg Simmel. Berlin 1958.

<sup>7</sup> Simmel Georg, Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in: Simmel Georg, Philosophische Kultur, Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne, Berlin 1983.

<sup>8</sup> Siehe Simmel G., 1989 (GSG 6), S. 375 ff, besonders S. 394.

Damit ist das religiöse Dilemma der Moderne benannt: Transzendenz wird gesellschaftsimmanent funktionalisiert, während im Gegenzug gesellschaftliche Funktionen kulturell objektiviert werden und dadurch eine abstrakte Wirklichkeit gewinnen, welche individual- und sozialpsychologisch als Transzendenz wahrgenommen werden kann.

Diese Umstände sind bisher theologisch kaum konsequent auf die Funktionslogik des Geldes hin reflektiert worden. Religionssoziologische und religionsphilosophische Versuche verbinden sich mit den Namen Troeltsch, Weber, Buber. Ragaz verdient mit seiner dezidierten Position gegen den Mammonismus Beachtung. In jüngerer Zeit hat Falk Wagner versucht, sich dem Thema der so genannten „Geldstufe des Bewusstseins“ theologisch zu nähern. Doch auch ihm ist es nicht gelungen, das Thema in einer Weise zu bewältigen, dass er sich aus dem von ihm angeprangerten Zusammenhang hätte lösen und dem Dilemma einen tragfähigen theologischen Entwurf hätte entgegenstellen können. Die Eigendynamik des Geldes als global wirksames, gesellschaftliches Kommunikationsmedium erstreckt sich weit über den Bereich der Wirtschaft hinaus nicht nur in andere Gesellschaftsbereiche, sondern auch ins individuelle und gesellschaftliche Bewusstsein. Dieser Umstand ist bisher theologisch weitgehend unbewältigt.

Es ist deshalb angezeigt, sich Georg Simmels „Philosophie des Geldes“ erneut (nach Wagner und über ihn hinaus) in theologischer Absicht zu nähern. Eine Klärung der Übergänge zwischen den Funktionen des Geldmediums und der funktionalisierten Religion soll es möglich machen, das Terrain für eine theologische Position vorzubereiten, welche nicht nur nicht den Gesetzen gesellschaftlich und psychologisch funktionalisierter Religion gehorcht, sondern darüber hinaus kraftvolle Argumente zu einer „Entmythologisierung“ des Mammon beitragen kann. Eine solche ist in zwei Richtungen angezeigt:

Einerseits in Richtung christlich-kirchlicher Versuche des Stellungsbezuges gegen Ökonomisierung und Globalisierung, welche qualitativ nicht über die Brandmarkung der objektiven Zwänge des geldgesteuerten Weltumganges als Mammonismus hinauskommen. Sie werden deshalb als inkompetent wahrgenommen und nicht ernst genommen. Der Mythos Mammon ist in dieser Richtung als objektives Kulturgebilde darzustellen, welches nicht einer unverfügbar dämonischen Zwischenwelt, sondern der Strukturierung von Weltwahrnehmung und -bestimmung von Menschen und den heute dominanten Formen der Vergesellschaftung entstammt.

Andererseits muss ebenfalls eine Art „Entmythologisierung“ in Richtung eines Ökonomismus geleistet werden, welcher der Funktionslogik des Geldes, ihren anthropologischen Voraussetzungen und ihren normativen Gehalten eine totale, quasireligiöse Integrationsleistungsfähigkeit zumutet.

Zu den Voraussetzungen einer solchen „Entmythologisierung des Mammon“ gehört dreierlei:

1. Eine **Anthropologie**, welche nicht zulässt, dass Menschen als blosses Mittel der geldmässigen Verwertung betrachtet werden. Eine Anthropologie auch, welche den Glauben als persönliche Frömmigkeit vor einer rein psychologisch-funktionalen Betrachtungsweise bewahrt. Es ist eine Anthropologie gefordert, welche einen mehrdimensionalen Blick auf den Menschen erlaubt, und sich nicht im Dienste einer einzelnen Perspektive funktionalisieren lässt.
2. Eine **Vorstellung christlich-religiöser Vergesellschaftung**, welche einerseits die menschliche Gemeinschaft davor schützt, als blosses Produkt der Integrationsleistung geldgeprägter Verwertungsfunktionen betrachtet zu werden und andererseits Kirche und christliche Religion vor der Funktionalisierung als beliebiger gesellschaftlicher Integrationsfaktor. Es ist eine mehrdimensionale

Sicht der Gesellschaft gefordert, welche menschliche Gemeinschaft nicht bloss funktional versteht.

3. Eine **Theologie**, ein Wirklichkeitsverständnis, welches die Art, Gott und den Glauben zu denken davor bewahrt, als blosses Konstrukt des religiösen Subjektes im Dienste seiner religiösen Identitätsfindung betrachtet zu werden. Es ist ein Verständnis von Theologie gefordert, welches den Glauben als ihren Grund und ihre Bestimmung anerkennt, wenn sie sich nicht in Religionsphilosophie auflösen soll.

So kommt **das Ziel meiner Arbeit** zum Ausdruck: Ich will einen Beitrag zur Erarbeitung eines konstruktiven theologischen Verständnisses der Gegenwartsbedingungen einerseits und der Bedingungen des Glaubens und der Theologie andererseits leisten. Dieses Verständnis soll sich gleichermassen von der Moderne abheben und in sie eingebettet sein. Dadurch verhindert es, dass christlicher Glaube sich nach der Tauschlogik des Geldes beliebig in moderne Religiosität überführen lässt, es schafft aber auch die Voraussetzungen dafür, dass seine Inhalte plausibilisiert und nachvollzogen werden können.

Dieses Ziel verfolge ich, indem ich mich auf eine theologische Auseinandersetzung mit Georg Simmels „Philosophie des Geldes“ einlasse. Diesem Vorgehen liegt die Annahme zugrunde, dass Simmel mit dem Geld auf dasjenige Symbol, dasjenige Interaktionsmedium aufmerksam gemacht hat, welches bis heute paradigmatischen Status hat für die Bedingungen moderner Gesellschaft. Dabei sind auch Glaube, Kirche und Theologie nicht gegen die Durchdringung durch ein entsprechend geprägtes Bewusstsein immun, ganz im Gegenteil: Viele gut gemeinte Versuche, dem Glauben, der Theologie und der Kirche in der modernen Gesellschaft zu Gehör zu verhelfen, gestalten sich als Vollzug der formalisierenden und funktionalisierenden Logik des Geldes, der Herstellung der Tauschform aller relevanten Inhalte. Dabei braucht nicht nur an kirchliche Adaption neureligiöser Formen einerseits oder an ein evangelikal-fundamentalistisches Kirchen- und Gemeindeverständnis andererseits gedacht zu werden. Auch theologische Ansätze, welche implizit oder explizit mit einem absoluten Vernunftbegriff operieren, adaptieren die Geldform indem sie glauben, sich durch die Konzentration auf die Perspektive der Rationalität den Zutritt zum Forum rein rationaler Wissenschaftlichkeit erkaufen zu können. Dahinter – und das soll in der Folge dargelegt werden – steckt jedoch sowohl ein missverständener oder missbrauchter Vernunftbegriff<sup>9</sup> wie auch eine unangemessene Vorstellung von Theologie.

Die theologische Auseinandersetzung mit Simmels Arbeit und ihrer Wirkungsgeschichte soll das Bewusstsein für entsprechende Empfindlichkeiten schärfen. Auf dem Wege der Besinnung auf die Möglichkeit von Theologie und Glauben im Kontext der Moderne sollen Perspektiven für genuin theologische Impulse zum gesellschaftlichen Dialog aufgezeigt werden. Es geht darum eine Theologie zu orten, welche sich der Übersetzbarkeit in die Geldform widersetzt und gerade dadurch ihren unersetzlichen, von keiner anderen Wissenschaft zu leistenden Beitrag zur Moderne erbringt.

---

<sup>9</sup> Eine absolut gesetzte Vernunft wird z.B. von Falk Wagner postuliert, damit er seinen Gottesgedanken darauf gründen kann. Eine solche Position ist in der Theologie heute kaum mehr verbreitet. Das totale Vertrauen in die Vernunft, das Wagner hier gegen den Glauben ins Feld führt, steht allerdings in gewissem Sinne beispielhaft für ein modernes Vernunftverständnis, welches in utilitaristisch-ökonomistischer Perspektive noch weiter auf „Zweckrationalität“ hin verengt und als solche zum absoluten Vernunftbegriff stilisiert wird.

## 1.2 Zum Aufbau der Arbeit

Der Hauptteil der vorliegenden Arbeit ist in vier Teile gegliedert. Die Kapitel 2 – 4 stellen Georg Simmels „Philosophie des Geldes“, Spuren Simmels bei Max Weber, Martin Buber und Ernst Troeltsch sowie die Simmelrezeption Falk Wagners kommentierend dar. Kapitel 5 leistet eine theologische Auseinandersetzung mit der Kulturbedeutung des Geldes unter Berücksichtigung der Analyse Simmels sowie der in den Kapiteln 3 und 4 behandelten Autoren.

Im „Simmel–Kapitel“ (2) wird im ersten Abschnitt (2.1) eine wissenschafts- und erkenntnistheoretische Einordnung der "Philosophie des Geldes" in das Werk Simmels und in die geistesgeschichtlichen Entwicklungen seiner Zeit vorgenommen. Die entsprechenden Fragestellungen hängen eng mit dem Umstand zusammen, dass in jener Zeit die Soziologie als eigenständiges wissenschaftliches Fachgebiet sich erst zu etablieren und zu emanzipieren begann.

In einem nächsten Abschnitt (2.2) wird der Aufbau der "Philosophie des Geldes" nachgezeichnet und deren Inhalte zusammenfassend skizziert. Damit soll einerseits jenen ein Überblick über das Werk verschafft werden, die es bisher nicht lesen konnten und andererseits jenen die Orientierung erleichtern, welche sich darin wieder zurechtfinden möchten. Das ist nicht immer ganz leicht, da Simmel sich kaum an die damals schon üblichen Standards wissenschaftlicher Darstellung hielt und mit sehr umfangreichen Kapiteln arbeitete, die er nur noch in wenige, bloss nummerierte Abschnitte gliederte. Auf die Einfügung von Anmerkungen und Fussnoten verzichtete er praktisch vollständig.

Ein nächster Abschnitt (2.3) klärt die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen und die Begrifflichkeit der "Philosophie des Geldes". Simmels besonderes Verständnis von Relativismus und die Begriffspaare Subjekt – Objekt sowie Wert und Wirklichkeit werden hier einer Klärung zugeführt. In diesem Abschnitt befindet sich auch ein Exkurs über Simmels Verhältnis zum Methoden- und Werturteilsstreit.

Das Unternehmen, eine "Philosophie des Geldes" zu schreiben, erstaunte immer wieder und es wurde in Frage gestellt, ob sich ein historisches Phänomen wie das Geld als Thema der Philosophie überhaupt eigne. Simmel versäumt es nicht, die philosophische Bedeutung des Geldes als Gesellschafts- und Kulturprinzip darzustellen. Davon handelt der vierte Abschnitt (2.4) des Kapitels über die "Philosophie des Geldes". Ausgehend von der Darstellung des Geldes in seiner Funktion, den wertsteigernden Tausch gleichzeitig zu vermitteln und zu verkörpern, beschreibt Simmel die Doppelrolle des Geldes „ausserhalb“ und „innerhalb der Wirtschaftsreihe“. Dieser Doppelrolle kommt eine zentrale Bedeutung dahingehend zu, das Geld als Funktionsprinzip zu verstehen, welches es ermöglicht, seine Logik in Lebensbereiche zu transferieren, welche bisher nichts mit Geld zu tun hatten. Seine Doppelrolle im Rahmen der grundlegenden Sozialfunktion des Tausches verleiht dem Geld als logisches Formprinzip ein wirkmächtiges Gewicht, welches durchaus eine philosophische Herausforderung darstellen kann. Es wird zu einer gleichsam apriorischen Kategorie, mit deren Hilfe die Wahrnehmung zu Gesellschafts-, Welt- und Selbsterkenntnis geformt wird.

Die Wechselwirkungen zwischen Geld und Gesellschaft sind Inhalt des letzten Teils des Abschnittes über die philosophische Bedeutung des Geldes. Hier wird mit Simmel dargestellt, wie das Geld scheinbar Unmögliches möglich macht: es quantifiziert Qualität, es entfernt die nächsten Dinge vom Subjekt und verbindet es mit den entferntesten, es schafft substanzlos-objektive Kulturgebilde, welche über die subjektive Kultur der Individuen die Oberhand gewinnen.

Nach diesem darstellenden und strukturierenden Nachvollzug der Hauptaspekte der "Philosophie des Geldes" wird im letzten Abschnitt (2.5) dieses Kapitels versucht, die Struktur der Funktionslogik des Geldes, wie sie in Simmels Werk zum Ausdruck kommt, konzentriert darzustellen. Damit schliesst dieses Kapitel und damit sind die Grundlagen dafür geschaffen, die Rezeption Simmels durch die nachfolgend dargestellten Autoren beurteilend aufzunehmen und weiterzuführen.

Im Kapitel 3 geschieht eine Auseinandersetzung mit drei bedeutenden Zeitgenossen und/oder Schülern Simmels: Max Weber, Martin Buber und Ernst Troeltsch.

Simmels Beziehung zu Max Weber (Abschnitt 3.2) ist gut dokumentiert. Allerdings ist der wissenschaftliche Austausch nur schwer fassbar, da beide Autoren darauf verzichteten, mit Fussnoten aufeinander hinzuweisen. Es ist auch bekannt, dass insbesondere Weber nicht gerade grosse Stücke auf der wissenschaftlichen Arbeitsweise Simmels hielt. Trotzdem lassen sich bei genauerem Hinschauen deutliche Spuren Simmels in Webers Werk, insbesondere auch in seiner „Protestantischen Ethik“ ausmachen.

Martin Buber war mindestens während eines Jahres Simmels Student in Berlin. Auch später bestand ein Austausch zwischen den beiden, wobei viele Grundsteine zu religionsphilosophischen Gedanken Bubers durch Simmel gelegt worden sind. Das Verhältnis Simmel–Buber wird aufgrund zweier Aufsätze Simmels und eines Aufsatzes Bubers beleuchtet (Abschnitt 3.3), wobei im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung besonderes Gewicht auf das Verständnis von Religion und die Struktur des Glaubensbegriffes bei Buber gelegt wird.

Die „Soziallehren“ von Ernst Troeltsch entstanden nachweislich in der Auseinandersetzung mit Simmel. Im Troeltsch-Abschnitt (3.4) wird der Auseinandersetzung mit der Frage der modernitätsfähigen Religion besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Insbesondere soll der Frage nachgegangen werden, inwiefern das geldlogische Formprinzip die Überlegungen Troeltschs beeinflusste und die Haltbarkeit seiner Thesen allenfalls in Frage stellte. Diese Vermutung wurde – in anderen Formulierungen – schon von Simmel geäussert.

Leonhard Ragaz, ebenfalls Zeitgenosse Simmels, stand zwar mit diesem nicht in nachweisbarem Kontakt. Er beschäftigte sich aus ganz anderen Motiven, erstaunlicherweise aber z.T. praktisch gleichzeitig mit ähnlichen oder gleichen Begriffen mit der Gesellschafts- und Kulturbedeutung des Geldes. Es sollen keine künstlichen Zusammenhänge zwischen Simmel und Ragaz konstruiert werden. In assoziativer Absicht soll Ragaz jedoch ein kleiner Exkurs gewidmet sein (Abschnitt 3.5), ein religiös-klassenkämpferisch motivierter Reflex der von Simmel recht nüchtern dargestellten Zusammenhänge.

Das Kapitel 4 ist ganz Falk Wagner und seiner Rezeption von Simmels Analyse gewidmet. Wagner diagnostiziert in seinem Buch „Geld oder Gott“ in Anlehnung an Simmel eine „Geldstufe des Bewusstseins“, welche die Gesellschaft nicht nur äusserlich, sondern ganz besonders auch über eine bestimmte Wahrnehmungs- und Denkweise prägt. Er sieht insbesondere auch Glaube, Religion und Kirche von dieser „Geldstufe des Bewusstseins“ beherrscht und dadurch anfällig für die radikale Religionskritik. Wagner versucht durch dialektische Vereinnahmung dieser Kritik und durch einen aus der Vernunft heraus begründeten Gottesgedanken dieses Bewusstsein zu überwinden. Wagners Arbeit wird im Schlussabschnitt (4.6) dieses Kapitels einer ausführlichen Beurteilung zugeführt, welche den Nachweis erbringt, dass gerade der Versuch einer rationalen Begründung des Gottesgedankens von der Funktionslogik des Geldes geprägt ist. Es gelingt Wagner nicht, das von ihm monierte Bewusstsein zu überwinden.

Der Exkurs zwischen den Kapiteln 4 und 5 stellt in knapper Form die theologischen Grundannahmen dar, welche aus der kritischen Auseinandersetzung mit Wagner mitgenommen werden.

Das Kapitel 5 führt dann die in den vorangehenden Kapiteln freigelegten Gedanken und Ansätze – teils unter kritischer Aufnahme, teils unter kritischer Abgrenzung – fort. Es geht in diesem Kapitel darum, Möglichkeiten und Bedingungen christlicher Religiosität im individuellen Selbstbezug, (Abschnitt 5.2), im Sozialbezug (Abschnitt 5.3) und im Gottesbezug (Abschnitt 5.4) zu reflektieren. Christlicher Glaube, gleichermassen modernitätsresistent wie modernitätskompatibel, wird artikuliert als ein Phänomen von anthropologischer, gesellschaftlicher und theologischer Bedeutung. Die Funktionslogik des Geldes wird vermieden, indem eindimensionale, absolute Begriffe vereinnahmende Sichtweisen durch eine Dreiheit von sich gegenseitig ergänzenden und relativierenden Perspektiven ersetzt wird: Die rationale, die moralische und die spirituelle. Keine dieser drei Perspektiven kann für sich die Wahrheit in Anspruch nehmen, keine die Fähigkeit, die gesamte Wirklichkeit zu beschreiben oder gar zu sein. Auch die Summe der drei genügt diesem Anspruch nicht, da der Mensch als Subjekt in keiner der drei Perspektiven zu autonomer Selbstüberschreitung fähig ist. Der Mensch als autonomes Subjekt wird auf die drei Kant'schen Grundfragen „Was kann ich wissen?“, „Was soll ich tun?“ und „Was darf ich hoffen?“<sup>10</sup> keine abschliessenden Antworten geben können. Er wird allenfalls Antworten finden, die er glauben darf. Diese Antworten rational zu plausibilisieren und moralisch zu verantworten, das wird seine Aufgabe sein. Der Glaube als Lebensvollzug ist ein autoreferenzieller Prozess (Abschnitt 5.5), dessen Vollzug nur fragmentarisch gelingen kann, dessen Ursprung und Bestimmung dem Menschen gleichermassen gegeben wie entzogen sind.

Den Schlussabschnitt (Abschnitt 5.6) des Kapitels 5 bildet eine „Entmythologisierung“ des Mammon, wie sie oben schon erwähnt worden ist. Sie soll das Geld und seine Funktionslogik als Kulturgebilde darstellen, welches weder den Menschen dämonisch bedrohen muss noch der Welt das Heil bringen kann. Die Theologie als moderne, vernünftige und wissenschaftliche Reflexion des Glaubens als ihrer Bedingung ist geradezu prädestiniert dazu, den religiösen Blick auf das Geld durch einen säkularen zu ersetzen.

### 1.3 Zur wachsenden Bedeutung Georg Simmels

Rund hundert Jahre nach der Schaffenszeit Georg Simmels<sup>11</sup> gilt dieser den Soziologen als Klassiker und neben Grössen wie Emile Durkheim und Max Weber als einer der Mitbegründer ihrer wissenschaftlichen Disziplin. Während dieser Status den beiden Letztgenannten allmählich zuwuchs, hatte es bei Simmel lange gar nicht danach ausgesehen, dass er je in einer Wissenschaftsdisziplin Klassikerstatus erreichen würde. Seine akademische Karriere trug ihn nicht auf den Lehrstuhl einer angesehenen Universität. Nach langjähriger Tätigkeit als Privatdozent in Berlin wurde er 1914 als Ordinarius der Philosophie nach Strassburg berufen, unweit der Vogesenfront wohl nicht gerade das Traumziel eines Philosophen, der im akademischen, gesellschaftlichen und kulturellen Umfeld der Weltstadt Berlin gross geworden war. Simmel hinterliess nach seinem Tod keine „Schule“, welche seine Ansätze weiterentwickelt hätte.

<sup>10</sup> Kant Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1930<sup>2</sup>, Hrsg. Raymund Schmidt, Nachdruck: Hamburg 1976 (In der Folge als KrV B zitiert), S. 728.

<sup>11</sup> Biographische Angaben zu Georg Simmel sind folgenden beiden Werken zu entnehmen: Lichtblau Klaus, Georg Simmel, Frankfurt a.M. / New York 1997, Jung Werner, Georg Simmel zur Einführung, Hamburg 1990

In der Folge wurde sein Werk hinsichtlich seiner Bedeutung für die Soziologie von verschiedener Seite kritisiert, wobei vier Grundtypen der Kritik unterschieden werden können<sup>12</sup>. 1. *Der Atomismus- und Psychologismusvorwurf*, dem sich unter anderem Max Weber anschloss. Demnach stellt Simmels Art und Weise, die Gesellschaft aus psychischen Wechselwirkungen zu begründen, einen nicht tolerierbaren Reduktionismus dar<sup>13</sup>. Der naturwissenschaftliche Wechselwirkungsbegriff wird laut Weber bei seiner Übertragung in die Soziologie überstrapaziert. 2. *Der Formalismusvorwurf*, dessen prominentester früher Vertreter Emile Durkheim ist. Durkheim versteht (missversteht..?) den Simmel'schen Begriff der Form im Rahmen seiner Form-Inhalt-Trennung als leere Hülle, welche konsequenterweise als Gegenstand der Soziologie völlig ungenügend ist. 3. *Der Ideologie- und Irrationalismusvorwurf*, welcher aus den Reihen der marxistischen Simmelkritiker erhoben wurde. David Koigen ist hier zu nennen, der Simmel als Geldapologeten bezeichnete und ihm vorwarf, das Geld zum neuen Gott der Zeit zu erheben. In der Folge sind es aber auch die beiden Simmel-Schüler Ernst Bloch und Georg Lukacs, welche sich kritisch von ihrem ehemaligen Lehrer distanzieren. Bloch wirft ihm zum Beispiel vor, alles zu wollen, nur nicht die Wahrheit. Lukacs nennt ihn einen Philosophen des Impressionismus und rechnet ihn dem 19. Jahrhundert zu. Er zählt ihn zu den bürgerlichen Kritikern des Kapitalismus und reiht ihn in die Reihe derer ein, welche dem Faschismus ideologisch den Weg bereiteten. Lukacs legte die eigentliche Grundlage zur marxistischen Simmelkritik und -rezeption. Theodor W. Adornos Haltung gegenüber Simmel war ambivalent. Doch auch er sah in ihm einen bürgerlich-liberalen Lebensphilosophen, welcher die gesellschaftlichen Verhältnisse eigentlich durchschaut hätte, daraus aber nicht die richtigen Konsequenzen zog. 4. *Der Ästhetizismusvorwurf*. Dieser Vorwurf wurde schon 1910 von Alfred Vierkandt erhoben und taucht bis in die Gegenwart hinein auf. Er gründet im Umstand, dass bei Simmel eine soziologische Methode fehlt, welche von anderen Wissenschaftlern auch gewinnbringend angewandt werden könnte. Auch Adorno benutzte diese Argumentationsfigur, indem er Simmel eine Haltung vorwarf, welche „beim Tee respektvoll Lauschenden ... unverbindlichen esprit“ serviere<sup>14</sup>.

Schon vor der Nazi-Zeit solchermassen der Kritik ausgesetzt, konnte es dem Werk Simmels vorerst nicht gelingen, sich als konstitutiver Beitrag zur Soziologie zu etablieren. Simmel wurde als „Übergangserscheinung“ angesehen<sup>15</sup>. Marxistische Wissenschaft und kritische Theorie grenzten sich im Gefolge von Bloch, Lukacs und Adorno von Simmel ab<sup>16</sup>, während er sonst kaum zur Kenntnis genommen wurde. Allerdings besaß Simmels kulturkritisches Denken einen Tiefgang, von dem gerade auch seine Kritiker aus besagter Richtung profitierten<sup>17</sup> und der in der Zwischenzeit kaum mehr erreicht worden war<sup>18</sup>. Erst Habermas hat das gängige Simmel-Urteil im Umfeld der kritischen Theorie überwunden<sup>19</sup>.

<sup>12</sup> Die Unterscheidung von vier Argumentationsfiguren in der Simmelkritik wurde von Dahme eingeführt. Dahme 1981, S. 14 ff. Ausführliche Angaben zu den Kritikern und ihren Argumenten sind dort nachzulesen.

<sup>13</sup> Zum Psychologismusvorwurf: Nedelman Brigitta in: Rammstedt (Hrsg.) 1988, S. 11 – 35.

<sup>14</sup> Zit. Nach Dahme 1981, S. 79.

<sup>15</sup> Lichtblau 1997, S. 11.

<sup>16</sup> Lichtblau 1997, S. 144 – 148.

<sup>17</sup> Vgl. Köhnke in: Kintzelé / Schneider (Hrsg.) 1993, S. 153.

<sup>18</sup> Vgl. Lichtblau 1997, S. 13.

<sup>19</sup> Lichtblau 1997, S. 148 mit Verweis auf Habermas' Nachwort in: Simmel Georg, Philosophische Kultur, Berlin 1983, S. 243 ff.

Während die deutschsprachige Soziologie solchermassen während langer Zeit kaum Notiz von Simmel genommen hatte, scheint er in der amerikanischen Soziologie „früh und ... kontinuierlich“ rezipiert worden zu sein<sup>20</sup>.

Der Umstand nun, dass seit den siebziger Jahren auch im deutschsprachigen Raum wieder von einer eigentlichen Simmel-Renaissance gesprochen wird<sup>21</sup>, welche Simmel den Eingang ins Pantheon der soziologischen Klassiker ermöglichte, ist deshalb kaum mit seinen Rezipienten zwischen 1920 und 1970 zu erklären. Vielmehr scheint es, dass Simmels Sichtweise der historischen Moderne in vielem an den Pluralismus, die Vielfalt nebeneinander bestehender Weltsichten von heute erinnert. Simmels Erkenntnisinteresse war nicht auf die Konstruktion eines einheitlichen Weltverständnisses bezogen, sondern gerade auf die Gegensätze, Brüche und Wechselwirkungen der verschiedenen Strömungen seiner Zeit<sup>22</sup>. Das spezifisch Moderne an Simmels Schaffen war es, die Antinomien seiner Gegenwart nicht deduktiv zu einer stringenten Theorie von Gesellschaft und Kultur zu bündeln, sondern sie als solche nebeneinander bestehen zu lassen. Nach dem Zusammenbruch der grossen Ideologien des zwanzigsten Jahrhunderts ist auch unsere Gegenwart von einer Vielfalt von Weltsichten geprägt. Hätte Simmel seine Arbeiten als in sich geschlossene Theorie seiner eigenen Gegenwart konzipiert, hätte sein Werk für unsere Zeit wohl kaum mehr eine Bedeutung. Als Kritik moderner Kultur gewinnt sie jedoch heute neue Aktualität<sup>23</sup>.

Georg Simmel – biographisch zwar dem Milieu des grossstädtischen Bürgertums zugehörig – liess sich selber nie in eine ideologische Schublade einordnen. Der vordergründig oft assoziative Charakter seiner Schriften, seine Art, verschiedene Positionen zueinander in Beziehung zu setzen, ermöglichte es Rezipienten verschiedener Lager, Simmel für oder gegen eine bestimmte Position heranzuziehen. Was ihm von Vertretern bestimmter Ideologien als Schwäche angelastet wurde und ihn daher während fünf Jahrzehnten beinahe in Vergessenheit geraten liess, kann einer kritischen Sicht auf unsere Zeit wiederum nur zuträglich sein. In der pluralistischen Gesellschaft unserer Gegenwart scheint die Zeit einheitlicher Weltsichten abgelaufen zu sein. Wenn Gleichgültigkeit jedoch nicht mit Beliebigkeit verwechselt werden soll, wird die Beschäftigung mit Simmel, insbesondere mit seinem Wert-Begriff, viel zu Verständnis und Verständigung unter modernen Bedingungen beitragen können. Die Suche nach Werten unter den Bedingungen des modernen Pluralismus, nach Wert jenseits subjektiver Wertungen ist für den Zusammenhalt einer pluralistischen Gesellschaft nach wie vor von Bedeutung<sup>24</sup>.

Simmel kann insofern als „moderner Klassiker“ gelten, als sein Werk nicht nur in historischer Hinsicht, sondern auch in seiner Bedeutung für die Gegenwart angemessene Berücksichtigung verdient. In der neueren Soziologie findet entsprechend nicht nur eine historische, sondern nach wie vor auch eine systematische Auseinandersetzung mit Simmel statt. In besonderem Masse scheint die Simmelforschung (sowie die Rückbe-

---

<sup>20</sup> Dahme 1981, S. 103.

<sup>21</sup> Den Begriff „Renaissance“ benutzt Dahme. Dahme in: Kintzelé / Schneider (Hrsg.) 1993, S. 48. Dem Werk Schnabels z.B. wird in diesem Zusammenhang gewisse Bedeutung zugesprochen. Schnabel P.-E., Die soziologische Gesamtkonzeption Georg Simmels, Stuttgart 1974.

<sup>22</sup> Vgl. Lichtblau 1997, S. 17 f.

<sup>23</sup> Was die wiederbelebte Bedeutung Simmels für die soziologische Wissenschaft betrifft, gibt Dahme eine ausführliche Zusammenstellung. Dahme 1981, S. 102 – 206. Eine wertvolle Zusammenstellung der Argumente für das Interesse der neueren Soziologie an Simmel gibt ausserdem: Dahme H.J. / Rammstedt O., (Hrsg.), Georg Simmel und die Moderne, Frankfurt 1984. Aufschlussreich der Beitrag der Herausgeber, welcher die Besinnung auf die Klassiker u.a. mit dem Hinweis auf eine Krise der Soziologie begründet.

<sup>24</sup> Vgl. Köhnke in: Kintzelé / Schneider (Hrsg.) 1993, S. 152 f.



sinnung auf die anderen Klassiker des Faches) auch die Selbstreflexion der neueren Soziologie zu beeinflussen.

#### 1.4 Der Stand der Forschung

Der gegenwärtige Stand der Simmelforschung kann vor dem Hintergrund des seit einigen Jahrzehnten wiedererwachten Interesses an Georg Simmel gesehen werden. Eine wichtige Rolle in diesem Zusammenhang fällt unzweifelhaft Michael Landmann zu, welcher im Jahre 1958 in Zusammenarbeit mit K. Gassen das „Buch des Dankes an Georg Simmel“ veröffentlichte. Dieses Buch enthält die nur relativ spärlich rekonstruierbaren biographischen Angaben, dazu eine Zusammenstellung von Materialien über und von Georg Simmel, unter anderem eine Reihe von Erinnerungen von Persönlichkeiten, welche ihn noch gekannt hatten: Ernst Bloch, Martin Buber, Georg Lukacs, Albert Schweitzer und Marianne Weber. Gassen und Landmann konnten sich für dieses Buch auch auf die Mitarbeit von Margarete Susman, einer der engsten damals noch lebenden Freundinnen des Hauses Simmel stützen. Das Buch enthält ausserdem Korrespondenz mit Persönlichkeiten wie Rickert und Rilke sowie dem Ehepaar Max und Marianne Weber<sup>25</sup>.

Das ernsthafte Bemühen, Georg Simmel wieder ins deutschsprachige wissenschaftliche Bewusstsein zu heben beginnt anfangs der siebziger Jahre. Davon zeugt zum Beispiel eine von der Fritz Thyssen Stiftung organisierte Simmel - Tagung im Jahre 1973, welche unter Beteiligung von Michael Landmann stattfand und deren Diskussionsbeiträge und Materialien im Jahre 1976 erschienen<sup>26</sup>.

In die gleiche Zeit fällt eine Arbeit, welche man durchaus als ersten Meilenstein der wiedererwachten deutschsprachigen Simmelforschung bezeichnen kann: „Die soziologische Gesamtkonzeption Georg Simmels“ von Peter-Ernst Schnabel<sup>27</sup>. Dabei handelt es sich nicht nur um den Versuch einer systematischen Aufarbeitung der Soziologie Simmels, sondern ebenso um eine umfangreiche Auseinandersetzung mit der Rezeptionsgeschichte in den USA und in Deutschland. Hinter dieser Arbeit ist ein gewisses apologetisches Interesse zu erkennen, welches die Position Simmels gegen den vorherrschenden Mainstream der soziologischen Geschichtsschreibung zur Geltung bringen will. Das Simmel angehängte Etikett der „Formalen Soziologie“ greift für Schnabel zu kurz. Er macht deshalb den durchaus gelungenen Versuch, am Beispiel Simmels Kritik an einer soziologischen Geschichtsschreibung zu üben, welche sich unter Verwendung etablierter Stereotypen selbst verifiziert. Nebst dieser wissenschaftskritischen Absicht verfolgt Schnabel jedoch ausdrücklich das Ziel, der Simmelforschung neue Impulse zu verleihen.

Ein weiterer Meilenstein wurde durch Heinz-Jürgen Dahme gesetzt, welcher 1981 „Soziologie als exakte Wissenschaft, Georg Simmels Ansatz und seine Bedeutung in der gegenwärtigen Soziologie“ veröffentlichte. In ähnlicher Absicht wie Schnabel arbeitete er in einem ersten Teil das Urteil der Soziologie über Simmel auf, wobei er die Simmelkritik nach Typen ordnete, um unter den Trümmern der Rezeptionsgeschichte die Fundamente des „genuin“ Simmel'schen Ansatzes zu rekonstruieren. Damit war die Voraussetzung für die Darstellung der Soziologie Simmels im zweiten Teil geschaffen.

<sup>25</sup> Gassen K. / Landmann M., (Hrsg.), Buch des Dankes an Georg Simmel. Berlin 1958.

<sup>26</sup> Böhringer Hannes / Gründer Karlfried (Hrsg.), Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel. Frankfurt a.M., 1976

<sup>27</sup> Schnabel P.E., Die soziologische Gesamtkonzeption Georg Simmels. Stuttgart 1974

1984 erschien ein Buch, welches die Beiträge des ersten „Georg Simmel-Kolloquiums“ vom Sommer 1982 an der Universität Bielefeld zusammenfasst. Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt traten als Herausgeber des Buches „Georg Simmel und die Moderne, Neue Interpretationen und Materialien“<sup>28</sup> auf, welches praktisch alle zu jenem Zeitpunkt renommierten Simmelforscher vereint. Das Buch gibt somit einen guten Überblick über den Stand der Simmelforschung anfangs der achtziger Jahre. Nebst der Frage nach der Aktualität der Soziologie Simmels werden ästhetische Aspekte seiner Philosophie und Soziologie ebenso behandelt, wie Fragen nach Rezeptionsgeschichte und aktueller Interpretation. Michael Landmann steuerte nebst einem eigenen Beitrag noch Materialien bei; er verstarb im Januar 1984, kurz vor Erscheinen des Buches.

Seither hat sich die Universität Bielefeld grosse Verdienste um die Simmel-Forschung erworben. Bielefeld ist heute der Sitz der Georg Simmel-Gesellschaft e.V., welche sich der Erhaltung, Erforschung und Weiterverbreitung der wissenschaftlichen Erkenntnisse Georg Simmels widmet. Sie gibt den zweimal jährlich erscheinenden Simmel Newsletter heraus, die Simmel - Fachzeitschrift, welche die aktuelle Diskussion in Schwerpunktthemen, allgemeinen Beiträgen, Rezensionen und diversen Materialien wiedergibt. Ausserdem arbeitet unter der Leitung von Otthein Rammstedt, dem verantwortlichen Herausgeber der seit 1989 erscheinenden Simmel Gesamtausgabe, eine interdisziplinäre Forschergruppe. Nebst der Forschungstätigkeit in Bielefeld kann die Herausgabe des Simmel'schen Gesamtwerkes als eigentlicher Dreh- und Angelpunkt der aktuellen Simmel-Forschung verstanden werden. Sie liefert einerseits den historisch - kritisch aufgearbeiteten Rohstoff für weitere Forschungen. Andererseits wird zum Zwecke der Herausgabe enorm viel Forschungsarbeit geleistet. Zum ersten Mal wird in nicht allzu langer Zeit das Gesamtwerk Simmels greifbar sein.

Klaus Christian Köhnke weist sich als besonderer Kenner des „jungen“ Simmel aus. Das beweisen schon seine früheren Beiträge wie z.B. sein Aufsatz in „Georg Simmel und die Moderne“<sup>29</sup>, sowie derjenige in „Simmel und die frühen Soziologen“<sup>30</sup>. Ganz besonders tritt aber das 1996 erschienene Buch „Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen“<sup>31</sup> hervor. Es darf gelten, dass in der Erforschung der ersten Schaffensphase Simmels (insofern auch der Entstehungszeit der „Philosophie des Geldes“) vor diesem Werk Köhnkes eine systematische Gesamtschau gefehlt hatte. Die Akribie und der Materialreichtum dieses Buches sind das Resultat jahrelanger Forschungstätigkeit.

Im Bereich der historischen Simmel-Forschung hat sich in den letzten Jahren auch Klaus Lichtblau besonders hervorgetan. In diesem Zusammenhang darf sein 1997 erschienenes Buch „Georg Simmel“<sup>32</sup> genannt werden, eine gut lesbare und überschaubare Einführung. Daneben verdient jedoch seine 1996 erschienene Habilitationsschrift „Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland“<sup>33</sup> besondere Beachtung. In diesem Buch versucht Lichtblau durch die Aufarbeitung der frühen Soziologiegeschichte nicht nur eine vordergründige Aktualität herzustellen, sondern den Blick der Soziologie zu weiten und sie wieder als

---

<sup>28</sup> Dahme Heinz-Jürgen / Rammstedt Otthein, (Hrsg.), Georg Simmel und die Moderne, Frankfurt 1984

<sup>29</sup> Köhnke Klaus Christian, Von der Völkerpsychologie zur Soziologie, unbekannte Texte des Jungen Simmel, in: Dahme Heinz-Jürgen / Rammstedt Otthein, (Hrsg.), Georg Simmel und die Moderne, Frankfurt 1984

<sup>30</sup> Köhnke Klaus Christian, Wissenschaft und Politik in den Sozialwissenschaftlichen Studentenvereinigungen der 1890er Jahre, in: Rammstedt Otthein (Hrsg.), Georg Simmel und die Moderne, Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber, Frankfurt 1988.

<sup>31</sup> Köhnke Klaus Christian, Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen, Frankfurt 1996

<sup>32</sup> Lichtblau Klaus, Georg Simmel, Frankfurt a.M. / New York 1997

<sup>33</sup> Lichtblau Klaus, Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland, Frankfurt a.M. 1996.

Kulturwissenschaft zu etablieren. Zu diesem Zweck stellt er die Entstehung der klassischen soziologischen Ansätze in den Zusammenhang der Kulturkrise, welche sich vor 1914 latent entwickelt hatte und im Ausbruch des Krieges und den nachfolgenden Ereignissen in Deutschland ihren Ausdruck fand.

Zwei systematische Studien Lichtblaus zur „Philosophie des Geldes“ verdienen an dieser Stelle erwähnt zu werden. Es ist einerseits die Arbeit „Die Seele und das Geld“<sup>34</sup>, in welcher der Autor die kulturtheoretischen Implikationen der „Philosophie des Geldes“ sorgfältig darstellt. Insbesondere der Bedeutung der Kategorie des Stils bei Simmel schenkt Lichtblau besondere Aufmerksamkeit. Andererseits verdient der Aufsatz „Zum metadisziplinären Status von Simmels „Philosophie des Geldes““<sup>35</sup> Erwähnung. Lichtblau zeigt darin auf, dass – in Anerkennung der soziologischen Wirkungsgeschichte der „Philosophie des Geldes“ – Simmel damit nicht ein soziologisches, sondern ein philosophisches Werk vorgelegt hat. Es sei – so Lichtblau – nicht bloss ein Sammelbecken ästhetisierender Überlegungen aus dem Blickwinkel verschiedener Einzeldisziplinen. Es sei Simmel durchaus gelungen, mit der Erforschung der psychologischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des modernen Gesellschaftsbegriffes unter dem Aspekt des Geldes, sowie der über das Einzelphänomen hinausweisenden Frage nach der Einheit, ein philosophisches Werk zu schaffen, das mehrere Disziplinen durchdringt und verbindet. Simmel untersucht die kategorialen Voraussetzungen einzelwissenschaftlicher Phänomene sowie die Möglichkeit ihrer inneren Einheit am stärksten Symbol der Moderne, dem Geld. Die Tatsache der „Metadisziplinarität“ der „Philosophie des Geldes“ zeige sich – so Lichtblau – nicht nur daran, dass sie den Ansprüchen philosophischer Wissenschaft genügt, sondern auch im Umstand, dass sich in der neueren Forschung nicht mehr allein Soziologen, sondern auch Vertreter anderer Fachrichtungen mit Simmels „Philosophie des Geldes“ auseinandersetzen.

Im Rahmen eines interdisziplinären Dialoges um die „Philosophie des Geldes“ ist das Symposium in Luxemburg von 1989 zu verstehen, an dem ausser Soziologen und Ökonomen auch Praktiker aus der Wirtschaft sowie ein Philosoph teilnahmen. Die Beiträge jener Tagung, die unter Beteiligung von Rammstedt, Dahme, Köhnke und der ebenfalls seit Jahren in der Simmelforschung tätigen Brigitta Nedelmann (nebst anderen) stattfand, wurden 1993 veröffentlicht.<sup>36</sup>

Eine bemerkenswerte Studie aus ökonomischer Sicht legte Paschen von Flotow 1995 vor.<sup>37</sup> Seine 1992 als Dissertation angenommene Arbeit attestiert Simmel profunde ökonomische Kenntnisse sowie besondere Einsichten in die doppelte Rolle des Geldes als Wertmassstab und Tauschgut. Es geht von Flotow auch darum zu zeigen, wie der Zwang zu wirtschaftlichem Wachstum vor dem Hintergrund der Simmel'schen Geldanalyse verstanden werden kann. In diesen Zusammenhang wurde Simmels „Philosophie des Geldes“ durch Binswanger und von Flotow auch im Buch „Geld und Wachstum“ gestellt, in welchem Beiträge von Rammstedt, von Flotow und Haesler Bezug zu Simmel nehmen<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> Lichtblau Klaus, Die Seele und das Geld. Kulturtheoretische Implikationen in Georg Simmels Philosophie des Geldes, in: Neidhardt F. et al. (Hrsg.), Kultur und Gesellschaft. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 27 / 1986, S. 57 – 74.

<sup>35</sup> Lichtblau Klaus, Zum metadisziplinären Status von Simmels „Philosophie des Geldes“, in: SNL 4 / 2, Bielefeld 1994.

<sup>36</sup> Kintzelé Jeff und Schneider Peter (Hrsg.), Georg Simmels Philosophie des Geldes, Frankfurt a.M. 1993

<sup>37</sup> von Flotow Paschen, Geld, Wirtschaft und Gesellschaft, Georg Simmels „Philosophie des Geldes“, Frankfurt 1995.

<sup>38</sup> Binswanger H. C. / von Flotow P. (Hrsg.), Geld & Wachstum, Stuttgart und Wien 1994

Nebst soziologischen und ökonomischen Zugängen zu Simmels „Philosophie des Geldes“ sind darüber hinaus in jüngerer Zeit auch Studien zu Geld und Symbol erschienen. Willfried Gessner stellt seine synoptische Lektüre von Simmels „Philosophie des Geldes“ und Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen“ im Simmel Newsletter 6/1 dar<sup>39</sup>. Er weist auf weitgehende Parallelen des Simmel'schen Verständnisses von Geld mit demjenigen von Cassirers Symbolfunktion hin. Simmels relationaler Wertbegriff findet seine Entsprechung im Übergang vom Substanz- zum Funktionsbegriff, den Cassirer in den Naturwissenschaften feststellt. Im gleichen Heft untersucht auch Christian Möckel die Wirkung der „Philosophie des Geldes“ auf den ehemaligen Simmelschüler Cassirer<sup>40</sup>. Er weist dort nach, dass wesentliche Anstöße für Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen“ von Simmel her kommen. Damit reiht sich Cassirer in die lange Reihe jener Simmelschüler und –leser ein, welche Simmel zustimmend oder ablehnend rezipiert haben, ohne explizit auf die Simmel'sche Urhebererschaft der entsprechenden Gedanken hinzuweisen.

Im Rahmen seiner Studien zur Homologie von Sinn und Geld hat sich Enrik Lauer unter anderem mit Simmels „Philosophie des Geldes“ befasst<sup>41</sup>. Für die vorliegende Untersuchung anregend ist dabei weniger die Darstellung von Simmels Sichtweise als solche, als die Herstellung von Bezügen zu Sohn-Rethels „Das Geld, die bare Münze des Apriori“<sup>42</sup>. Sohn Rethel hat in deutlicher Anlehnung an Simmel nicht nur ein marxistisches Verständnis von Vergesellschaftung, sondern ebenso sehr von Erkenntnis, vom Tauschbegriff her entfaltet, ohne sich dabei auf zusehr ideologisch gefärbten Allgemeinplätzen zu verlieren. Der Tausch ist für ihn die Abstraktion konkreter Sozialbeziehungen, er transzendiert als allgemeines Prinzip nicht nur die Beziehungen als solche, sondern die Möglichkeit von Vergesellschaftung überhaupt. Die Kategorie des Tausches ermöglicht den Individuen, sich mit der Gemeinschaft in ein Verhältnis zu setzen, sich als Subjekte von Objekten zu distanzieren, Dinge überhaupt als Dinge wahrzunehmen<sup>43</sup>. Sohn Rethel vertritt damit eine These der gesellschaftlichen Entstehung des reinen Verstandes<sup>44</sup>. Die Genese der zentralen Erkenntniskategorien geht notwendigerweise mit dem Vergessen ihres gesellschaftlichen Ursprunges einher. Der autonome Intellekt „ist eine Wirkung des Tauschmechanismus, durch den der Mensch seine Herrschaft über den Gesellschaftsprozess verliert“<sup>45</sup>. Das Geld nun ist das Bindeglied zwischen der realen Tauschabstraktion und der intellektuellen Denkabstraktion, indem es real in den Tausch eintritt und gleichzeitig die abstrakte Tauschfunktion repräsentiert. Sohn-Rethel hat in überaus spannender Weise die Simmel'sche Gesellschaftsanalyse in Richtung einer marxistisch-materialistischen Vernunftkritik weiter entwickelt. Man braucht seinen geschichtsphilosophischen Voraussetzungen nicht beizupflichten, um zwei wesentliche schon bei Simmel angelegte Erkenntnisse von ihm mitzunehmen: 1. Die Zusammenhänge zwischen dem menschlichen Verstand und den Funktionen des Geldes gehen über formale Analogien hinaus. 2. Die eigentümliche Verschränkung von realer und intellektueller Abstraktion, welche durch das Geld repräsentiert wird, entwickelt eine Eigendynamik, welche

---

<sup>39</sup> Gessner Willfried, Geld als symbolische Form, Simmel, Cassirer und die Objektivität der Kultur, in Simmel Newsletter 6 / 1, Bielefeld 1996.

<sup>40</sup> Möckel Christian, Georg Simmel und Ernst Cassirer, Anstöße für eine Philosophie der symbolischen Kulturformen, in: SNL 6 / 1, Bielefeld 1996

<sup>41</sup> Lauer Enrik, Literarischer Monetarismus, St. Ingbert 1994

<sup>42</sup> Sohn-Rethel Alfred, Das Geld, die bare Münze des Apriori, Berlin 1990

<sup>43</sup> Lauer E., 1994, S. 89

<sup>44</sup> Lauer E., 1994, S. 87

<sup>45</sup> Sohn-Rethel Alfred, Geistige und körperliche Arbeit, Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis, Frankfurt a.M. 1970, S. 88.

sich der Herrschaft des Menschen entziehen kann. Bezeichnend für diese Eigendynamik ist, dass nicht nur an konkrete, sachzwanghafte Entwicklungen der Marktwirtschaft zu denken ist, sondern ebenso an Prägungen des menschlichen Bewusstseins in der Moderne.

Im Hinblick auf die theologische Auseinandersetzung mit der „Philosophie des Geldes“ sind auch einige neuere religionssoziologische Arbeiten hilfreich.

Da ist einerseits die Arbeit von Hartmut Kress zu erwähnen, welcher die Beziehungen zwischen Martin Buber und Georg Simmel unter den Aspekten Religionstheorie und Ethik untersucht hat<sup>46</sup>. Der Fokus der Untersuchung liegt auf Buber. Doch die von Kress angedeutete Linie von Simmel über Buber in die evangelische Theologie und Ethik ist bemerkenswert, sie zeigt, dass die Theologie nicht nur von den durch Simmel analysierten Wirkungen der Moderne, sondern indirekt und ganz punktuell auch von Simmel selber beeinflusst sein kann.

Im Jahre 1998 erschienen gleich zwei Werke, welche für das Verständnis der Religionstheorie Simmels und ihrer Wirkungsgeschichte aufschlussreich sind. Volkhard Krech hat Simmels Religionstheorie im werkgeschichtlichen, im wissenschaftshistorischen sowie im soziologischen Kontext untersucht<sup>47</sup>. Friedemann Voigt richtet in seiner Arbeit den Fokus auf Ernst Troeltsch als Leser Georg Simmels<sup>48</sup>.

Von theologischer Seite hat – abgesehen von Wagners „Geld oder Gott?“<sup>49</sup> bisher kaum eine Auseinandersetzung mit Simmel, bzw. mit seiner „Philosophie des Geldes“ stattgefunden. Diese Lücke soll die vorliegende Untersuchung füllen ohne den Anspruch, keinen Raum für weitergehende Forschungen mehr zu lassen; im Gegenteil: wenn sie zu zustimmender oder ablehnender Auseinandersetzung um die Bedeutung des Simmelschen Werkes für die Theologie beitragen könnte, so wäre damit ein indirektes Ziel der Arbeit erreicht.

## 1.5 Die „Philosophie des Geldes“ im Rahmen des Simmel’schen Werkes

Der „Philosophie des Geldes“ kommt in der Auseinandersetzung mit Simmel eine besondere Bedeutung zu. Das Geld, objektiver Wert–Repräsentant subjektiver Wertungen kann als kulturelle Objektivation schlechthin gelten. Am Geld kann Simmel nicht nur („analytisch“) die Bedingungen moderner Kultur verdeutlichen, er kann auch („synthetisch“) die Auswirkungen des Geldes auf den modernen Stil des Lebens aufzeigen. So gliedert er sein Werk in einen analytischen und einen synthetischen Teil<sup>50</sup>. Das eigentlich „Philosophische“ an seiner Arbeit kommt in seiner methodischen Absicht zum Ausdruck<sup>51</sup>. Er untersucht diejenigen Zusammenhänge, welche „unter“ bzw. „über“ dem einzelwissenschaftlichen Phänomen „Geld“ liegen: die psychologischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen ebenso wie die metaphysischen Zusammenhänge dessen, was die Einheit der Dinge stiftet und allgemeinste Zusammenhänge betrifft<sup>52</sup>. In der „Philosophie des Geldes“ laufen entsprechend wesentliche Stränge des Simmel’schen Werkes zusammen. Psychologische, soziologische, ökonomische und philo-

---

<sup>46</sup> Kress Hartmut, Religiöse Ethik und dialogisches Denken, Das Werk Martin Bubers in der Beziehung zu Georg Simmel, Gütersloh 1985

<sup>47</sup> Krech Volkhard, Georg Simmels Religionstheorie, Tübingen 1998

<sup>48</sup> Voigt Friedemann, „Die Tragödie des Reiches Gottes“?, Ernst Troeltsch als Leser Georg Simmels, Gütersloh 1998

<sup>49</sup> Wagner Falk, Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Stuttgart 1985

<sup>50</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 10.

<sup>51</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 13.

<sup>52</sup> Vgl. Lichtblau 1997, S. 39 f.

sophische Betrachtungen ergänzen sich und fließen ineinander. So war sich denn die Simmelforschung nie ganz einig, ob nun die „Philosophie des Geldes“ als Simmels soziologisches oder philosophisches Hauptwerk zu betrachten sei<sup>53</sup>. Obwohl vieles in diesem Werk durchaus soziologisch gelesen und verstanden werden darf, trifft wohl die zweite Ansicht – entsprechend der Simmel'schen Anlage der Arbeit – eher zu.

Im Rahmen der Werkgeschichte wird die „Philosophie des Geldes“ gemäss der gebräuchlichsten Einteilung an der Wende zwischen der ersten und der zweiten Schaffensphase Simmels angesiedelt. Schon früh hatte es sich eingebürgert, in Simmels Werk drei Phasen zu erkennen, einen jungen, einen mittleren und einen älteren Simmel<sup>54</sup>. Dahme hat wohl zu Recht dieses Modell durch eine vierte Phase ergänzt, welche die sogenannten Kriegsschriften umfasst<sup>55</sup>.

Der junge Simmel<sup>56</sup> reicht in der Regel bis an die „Philosophie des Geldes“ heran. Am Anfang dieser Phase ist der starke Eindruck prägend, den die Naturwissenschaften, namentlich die Evolutionstheorie in der Folge Darwins und Spencers auf Simmel ausübte. Entsprechend nennt Landmann den Simmel dieser Phase einen Positivist<sup>57</sup>. Ethnologische und völkerpsychologische Studien standen neben seiner preisgekrönten und als Dissertation anerkannten Arbeit über das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Monadologie. Seine ursprünglich als Dissertation eingereichte Arbeit „Psychologische und ethnologische Studien über die Musik“, war als Promotionsschrift abgelehnt worden. Als bedeutende Arbeiten der ersten Schaffensphase sind zu nennen<sup>58</sup>: „Über soziale Differenzierung“ (1890), „Einleitung in die Moralwissenschaft“ (1892 / 93) sowie die erste Fassung von „Die Probleme der Geschichtsphilosophie“ (1892). Diese Phase ist für die Entwicklung von Simmels erkenntnistheoretischer Grundhaltung von prägender Bedeutung. Insbesondere die Ausbildung des Begriffes der Wechselwirkung fällt in diese Zeit<sup>59</sup>, zusammen mit dem von Simmel so genannten Relativismus. Dahme weist darauf hin, dass dieser Begriff gewisse Missverständnisse hervorgebracht hat<sup>60</sup>, einen Relativitätsvorwurf, der auf Simmel nicht zutrifft. Die besondere Vorstellung, die Simmel von „Relativismus“ besass, zeigt sich in seiner Entwicklung hin zur „Philosophie des Geldes“. Im Rahmen seiner Konzeption des Relativismus wird ihm der Wechselwirkungsbegriff zum „metaphysischen Prinzip“; ein Befund, den ein skeptischer Relativismus nicht teilen könnte.

Doch nicht nur der Begriff der Wechselwirkung, sondern auch der in der „Philosophie des Geldes“ prominente Topos der Überhebung der Mittel über die Zwecke wird in dieser Phase ausgebildet. In der „Einleitung in die Moralwissenschaft“ ist dieser später auf das Geld angewandte Gedanke noch in allgemeineren Fragen abgehandelt<sup>61</sup>.

Von Kant herkommend und in Einklang mit seiner relativistischen Position vertritt Simmel schon in seiner ersten Phase einen konsequenten Nominalismus, der in Kombination mit seinem Begriff der Wechselwirkung sein spezifisches Verständnis von Individuum und Gesellschaft prägt. Dies führt zu den sehr formalen Bestimmungen der

---

<sup>53</sup> Vgl. Lichtblau 1997, S. 152.

<sup>54</sup> Landmann 1968, S. 7 f., mit Verweis auf Frischeisen-Köhler.

<sup>55</sup> Dahme 1981, S. 248

<sup>56</sup> Zu dieser Phase siehe das gleichnamige Buch Köhnkes: Köhnke Klaus Christian, Der Junge Simmel, Stuttgart 1996.

<sup>57</sup> Landmann 1968, S. 7.

<sup>58</sup> Als Kuriosum aus Schweizer Sicht kann sein bei Köhnke 1996 als erste Veröffentlichung erwähnter Aufsatz im Jahrbuch des Schweizer Alpenclub 1878 – 79 erwähnt werden: „Fragen über das Jodeln“.

<sup>59</sup> Vgl. Dahme 1981, S. 251.

<sup>60</sup> Dahme 1981, S. 251. Dahme möchte lieber von einer „Relationslogik“ sprechen.

<sup>61</sup> Vgl. Köhnke 1996, S. 168.

Begriffe Individualität und Gesellschaft, welche für Simmels Soziologie kennzeichnend sind.

Im Hinblick auf die „Philosophie des Geldes“ ist eine Schrift aus „Über sociale Differenzierung“ von Bedeutung, die „Psychologie des Geldes“ (1889). Dort werden viele der zentralen Gedanken der „Philosophie des Geldes“ zum ersten Mal dargestellt. So z.B. der Gedanke der Erhebung des Mittels über die Zwecke am Beispiel des Geldes, vorerst aus psychologischem Blickwinkel<sup>62</sup>. Es wird auch die in der „Philosophie des Geldes“ wieder kurz aufgenommene Analogie zur (psychologischen) Gottesvorstellung hergestellt<sup>63</sup>.

Weitere Vorarbeiten zu Simmels „Philosophie des Geldes“ finden sich in verschiedenen Schriften verstreut, von wo sie teilweise jedoch wörtlich in die Endfassung übernommen worden sind<sup>64</sup>. Als Vorabdrucke sind auch einige Passagen in den drei Jahren vor dem Erscheinen publiziert worden<sup>65</sup>. Aufgrund verschiedener Hinweise in Simmels Korrespondenz kann davon ausgegangen werden, dass die Arbeiten für die „Philosophie des Geldes“ gut fünf Jahre in Anspruch genommen haben.

Die Überlegungen im Zusammenhang mit der Entstehung des objektiven Wertes im Tausch im Rahmen der „Philosophie des Geldes“ markieren eine Frage, welche seine zweite Schaffensphase ab der Jahrhundertwende kennzeichnet. Dem Begriff der Objektivität nähert sich Simmel von der Auseinandersetzung mit Kants transzendental-philosophischer Begründungsstruktur her<sup>66</sup>. Die Verschiebung in Simmels Denken, welche Objektivität zulässt, führt jedoch nicht dazu, dass er sich von seinem Zentralbegriff der Wechselwirkung verabschieden müsste. Im Bereich der empirischen Wirklichkeit sind Wechselwirkung und Relation weiterhin bestimmend. Objektivität ist hingegen möglich im Rahmen transzendental-logischer, erkenntnistheoretischer Kategorien wie z.B. der Wahrheit oder des Wertes.<sup>67</sup> In diese zweite Phase fällt die Entstehung der „Soziologie“, deren Erscheinen dann den Übergang zur dritten Phase markiert.

Die dritte Phase in Simmels Schaffen beginnt somit ab 1908, welche durch die „Einsicht in die Dynamik der Sinnstrukturen“<sup>68</sup> gekennzeichnet ist. Die Eigendynamik kultureller Objektivationen, das Überhandnehmen der objektiven über die subjektive Kultur, wird schon in der „Philosophie des Geldes“ thematisiert, findet dann aber in „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“<sup>69</sup> ihren pointiertesten Ausdruck. Wesentliches Interesse Simmels in dieser dritten Phase gilt ausserdem dem Problem der Individualität, welches unter anderem in seinen Arbeiten über Goethe (1913) und Rembrandt (1916) zum Ausdruck kommt<sup>70</sup>. Diese Zeit wird ausserdem als Simmels Wendung zur Lebensphilosophie gedeutet („Philosophische Kultur“ (1911) und „Lebensanschauung“ (1918)).

Zeitlich nicht von der dritten Phase zu trennen ist das, was viele Simmel-Interpreten nur schwer einordnen können und was Dahme als vierte Phase bezeichnet<sup>71</sup>. Es ist die Zeit der ersten Jahre des ersten Weltkrieges mit den von Landmann „Kriegsreden“ genannten Schriften. Die übergreifende Frage dieser 1917 unter dem Titel „Der Krieg und die

---

<sup>62</sup> Simmel 1989 (GSG 2), S. 52.

<sup>63</sup> Simmel 1989 (GSG 2), S. 64 f.

<sup>64</sup> Vgl. den editorischen Bericht zu Simmel 1989 (GSG 6), S. 725 f.

<sup>65</sup> Vgl. den editorischen Bericht zu Simmel 1989 (GSG 6), S. 726.

<sup>66</sup> Dahme 1981, S. 252.

<sup>67</sup> Vgl. Simmel 1989 (GSG 6), S. 59.

<sup>68</sup> Vgl. Dahme 1981, S. 254.

<sup>69</sup> In: Simmel 1983, S. 183 – 207.

<sup>70</sup> Vgl. Dahme 1981, S. 255.

<sup>71</sup> Dahme 1981, S. 257 ff.

geistigen Entscheidungen“ erschienenen Texte benennt Dahme als: „Gibt es ein Absolutes in der Geschichte?“<sup>72</sup> In der empirischen Situation des Krieges gibt es für Simmel unter gewissen Umständen kein Abwägen mehr, sondern nur noch absolute Entscheidungen. Diese für Simmel scheinbar atypische Haltung hat seine Schüler Bloch und Lukacs dazu veranlasst, sich deutlich von ihm zu distanzieren. Allerdings hat Lübke darauf hingewiesen, dass man Simmel nicht gerecht wird, wenn man ihn als Kriegsapologeten und Wegbereiter einer „Deutschtums–Metaphysik“ verurteilt<sup>73</sup>. Simmel sieht das Versagen der europäischen Kultur als Ursache des Krieges und hegt gleichzeitig die Hoffnung, dass aus dieser Katastrophe eine europäische Einheit hervorgehen könne.

Für unseren Zusammenhang aufschlussreich ist die Tatsache, dass die Geldthematik in diesen Kriegsreden wieder auftaucht: als „Mammonismus“, als masslose Geldkultur, welche mit zu den Ursachen des Krieges gezählt werden kann. Für den Krieg verantwortlich hält er ganz konkret die Wohlhabenden und Reichen<sup>74</sup>. Simmel hofft, dass aus der Katastrophe des Krieges ein neuer Mensch hervorgehen könne, der aus den Fehlern der Vergangenheit lerne und den Mammonismus überwinde.

Doch Simmel hat noch erlebt, dass sich die Hoffnung auf eine Erneuerung der Gesellschaft und der Menschen nicht erfüllte. Mit Enttäuschung musste er in einem Brief an Hermann Keyserling feststellen, dass der Krieg einem europäischen Selbstmord zugunsten Amerikas gleichkomme. Europa werde für Amerika das, was Griechenland für Rom war. „Ein interessantes Reiseland ..., voll von Ruinen und grossen historischen Erinnerungen, noch immer der Lieferant von Künstlern, Gelehrten und Schwätzern.“<sup>75</sup>

Dahme geht wohl zu Recht davon aus, dass diese von ihm so genannte vierte Phase kein Bruch in Simmels übrigem Denken bedeutet. Das Absolute an der Kriegssituation ist moralisch zu verstehen, nicht aus einer hegelianisch inspirierten geschichtsphilosophischen Notwendigkeit heraus<sup>76</sup>. Die Hoffnungen, die Simmel angesichts der Kriegssituation anfänglich noch gehegt hatte, wichen allerdings vor seinem Tod einem politischen Pessimismus<sup>77</sup>.

Der Bogen der Geldthematik wird im Werk Simmels von der „Psychologie des Geldes“ her aufgespannt, er findet seinen Kulminationspunkt in der monumentalen „Philosophie des Geldes“ und er senkt sich zu den stark wertenden Aussagen über den Mammonismus in „Der Krieg und die geistige Entscheidung“.

Die theologische Auseinandersetzung mit der „Philosophie des Geldes“ wird diesen ganzen Bogen im Auge behalten müssen, von den Analogien in den psychologischen Strukturen des menschlichen Verhältnisses zu Geld und Gott über das, was den inneren Zusammenhalt der Gesellschaft ausmacht bis hin zum kriegsverursachenden Gegengott, dem Mammon.

---

<sup>72</sup> Dahme 1981, S. 257.

<sup>73</sup> Vgl. Dahme 1981, S. 259.

<sup>74</sup> Vgl. Dahme 1981, S. 262.

<sup>75</sup> Simmel 1968, (Das individuelle Gesetz) S. 243 f.

<sup>76</sup> Dahme 1981, S. 263 f. Simmel selber ganz deutlich in: Simmel Georg, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, München und Leipzig 1917, S. 21.: „Ich liebe Deutschland und will deshalb, dass es lebe – zum Teufel mit aller „objektiven“ Rechtfertigung dieses Wollens aus der Kultur, der Ethik, der Geschichte oder Gott weiss was heraus. ... Aus dem „Sinn der Geschichte“ – den erkennen zu wollen sowieso ein Grössenwahn des Intellekts ist – diese Forderung herauszuholen, ist ein sinnloser Ausweg.“

<sup>77</sup> Eine neuere Auseinandersetzung mit Simmels Haltung zum Krieg findet sich in Artikeln Krammes, Latzels und Fitzis im *Simmel – Newsletter* 7 / 2, Bielefeld 1997.



## 1.6 Gründe für eine theologische Auseinandersetzung mit Georg Simmels „Philosophie des Geldes“

Das theologische Interesse an Georg Simmels „Philosophie des Geldes“ entzündet sich vordergründig an den Analogien, welche Simmel selber zwischen der „psychologischen Form“ der menschlichen Beziehung zum Geld und zur Gottesvorstellung herstellt<sup>78</sup>. Gerade die „monotheistische Schulung“ sei mit einer besonderen Eignung und besonderem Interesse zum Geldwesen in Verbindung gebracht worden<sup>79</sup>. Gott als „coincidentia oppositorum“<sup>80</sup>, als höchste Einheit der Gegensätze der Welt finde ihre Entsprechung im Gelde bezüglich der Sphäre der Wirtschaft. Das Geld sei daher besonders geeignet, zur Gottesvorstellung in Konkurrenz zu treten. Es biete ausserdem ein gewisses Gefühl von Sicherheit; Empfindungen, welche eine psychologische Ähnlichkeit zu den religiösen Gefühlen der Einheit, der Ausgleicheung, des Friedens besitzen. In Anlehnung an christologische Begriffe bestimmt Simmel die „Doppelnatur“ des Geldes in einer „Hypostasierung des Tausches“ und einer „Fleischwerdung einer reinen Funktion“<sup>81</sup>.

Zur theologischen Herausforderung wird Simmels Deutung des Geldes auf die moderne Gesellschaft hin, wenn auf einer systematischen Ebene wahrgenommen wird, wie ähnlich Simmel die Persönlichkeit Gottes und den im Geld sich konkretisierenden, allgemeinen Begriff der Wechselwirkung beschreibt. Das entsprechende Interesse entzündet sich am Umstand, dass Simmel die Persönlichkeit Gottes zwar religionsphilosophisch, jedoch äusserst nah an dem beschreibt, was auch theologisch über Gott ausgesagt werden kann. Die dialektische Struktur der Selbstidentifikation Gottes, das Selbstbewusste Auseinandertreten in Subjekt und Objekt, welches durch diese Differenzierung die Identität nicht verliert, sondern eben gerade gewinnt, beschreibt Simmel als „absoloute Gestalt der Wechselwirkung“ und als reinste Ausdrucksform, welche „die Einheit des göttlichen Wesens symbolisiert“<sup>82</sup>. Auch wenn Simmel in der Folge die „christliche Dreieinigkeit“ nur als eine mögliche spekulative Ausformung dieser Wesensstruktur Gottes bezeichnet<sup>83</sup>, so hat er doch eine trinitarische Denkfigur skizziert, welche theologischen Formulierungen der Trinität sehr ähnlich ist<sup>84</sup>.

Es scheint auf den ersten Blick nicht weiter aufregend zu sein, dass religionsphilosophische Explikation des Gottesgedankens und theologischer Nachvollzug dessen, was glaubend als Gott erfahren wird, sich weniger in der Formulierung des Gedachten, als in ihrem Wirklichkeitsverständnis unterscheiden. Der Seitenblick nun auf die Bedeutung, welche Simmel dem Geld als dem konkretesten Ausdruck der Wechselwirkung, als allgemeiner Seinsformel beimisst, spannt jedoch einen brisanten Spannungsbogen auf. Während Simmel den Wirklichkeitsbezug seines religionsphilosophisch bestimmten Gottesbegriffes völlig offen lässt<sup>85</sup>, beschreibt er in der „Philosophie des Geldes“ die umfangreichen und komplexen Wechselwirkungen zwischen dem Geld und der modernen Gesellschaft.

<sup>78</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 305 f.

<sup>79</sup> Simmel nennt hier – aus heutiger Sicht problematisch – die Juden.

<sup>80</sup> Bezugnehmend auf Niklaus von Kues. Vgl. Simmel 1995, (Die Gegensätze des Lebens und der Religion), (GSG 7) S. 295.

<sup>81</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 212.

<sup>82</sup> Simmel Georg, Die Persönlichkeit Gottes, in: Ders. Philosophische Kultur, über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne, Gesammelte Essays, Berlin 1983, S. 164. (Zuerst erschienen 1923)

<sup>83</sup> Simmel G., 1983, S. 165.

<sup>84</sup> Vgl. z. B. Dalferth Ingolf Ulrich, Existenz Gottes und christlicher Glaube, Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie, München 1984, §§ 109 – 112, S. 195 – 199.

<sup>85</sup> Simmel G., 1983, S. 160.

Dieser Zusammenhang impliziert einerseits, dass er in seiner Analyse der Moderne den Umstand herausstellt, dass es zur individuellen Glaubensfrage geworden ist, ob Gott oder der Glaube an Gott irgend eine Bedeutung für die konkrete Lebenswelt besitze. Er impliziert andererseits, dass unter formalen Aspekten im Geld jedoch der gedankliche Versuch, Gott zu bestimmen oder sein Wesen nachzuvollziehen, einen kulturellen Ausdruck, gar den stärkst möglichen Ausdruck gefunden hat. Das Geld als objektives Kulturgebilde nun, indem sich in ihm gleichsam der menschliche Gottesgedanke inkarniert, prägt moderne Gesellschaft weit über seine ursprüngliche Domäne, den wirtschaftlichen Tausch hinaus. Während der Wirklichkeitsbezug eines ursprünglichen Gottesgedankens offen bleibt, so steht der Wirklichkeitsbezug des Geldes für Simmel ausser Zweifel. Er vollzieht sich über die Genese des Geldes aus der Tauschfunktion und über seine Rückwirkung auf den Stil des modernen Lebens.

Simmel beschreibt in der „Philosophie des Geldes“ die systematischen Grundlagen der Säkularisierung. Er zeigt implizit auf, wie in der religiösen Krise des Christentums und der Kirche als „objektiver Heilsanstalt“<sup>86</sup> dasjenige Kulturgebilde die Kontrolle übernimmt, welches formal scheinbar am nächsten bei dem als Gott Denkbaren ist. Dieser Umstand bringt Theologie, Kirche und christliche Ethik sowie den individuellen Glauben in die Lage, sich zu sensibilisieren für die Unterschiede zwischen den Funktionsprinzipien des Geldes und dem, was über Gott glaubend und Theologie-treibend ausgesagt werden kann. Sie müssen es unternehmen, ihr Selbstverständnis im modernen Kontext so zu formulieren, dass sie sich nicht dem dominanten Prinzip: der Geldlogik, dem zweckrational-instrumentell kalkulierenden Verstand, dem „Mammon“ – zumindest auf der Stufe des Bewusstseins – verkaufen.

Dies kann leicht geschehen, wenn der Versuch gemacht wird, Glauben, Kirche und Theologie unvermittelt modernitätsfähig zu machen. Das kann in drei Dimensionen geschehen:

Erstens in der Dimension der Spiritualität. Gerade in der evangelisch-reformierten Kirche kann der **Verlust an Spiritualität**, an spirituellen Angeboten beklagt werden, es kann der Ruf nach mehr, neuen oder besseren Ritualen erklingen als Mahnmal, Zeichen und Gegenbild zum zweckrational durchorganisierten Weltumgang. So kann gleichsam Sühne geleistet werden für den Beitrag, den nach Max Weber evangelische Berufsethik und Arbeitsmoral zur Entwicklung des abendländischen Kapitalismus geleistet haben sollen. Das, so wird dann vermutet, sei eine Möglichkeit, Kirche in der modernen Gesellschaft neu zu positionieren.

Die Geldlogik – ohne dass Geld in irgend einer Weise direkt involviert ist – übernimmt insofern die Kontrolle, dass die geglaubten Inhalte mit der gerade vorherrschenden Form von Spiritualität, mit der gerade gültigen spirituellen „Währung“ kompatibel gemacht werden. Es kann vordergründig als vernünftig erscheinen, mehr und bessere Rituale z.B. in die evangelische Kirche einzuführen. Allerdings schleicht sich auf diese Weise – gerade im Bemühen, Zeichen gegen die zweckrational verengt wahrgenommene Wirklichkeit zu setzen – gleichsam über die Hintertür der zweckrational verengte Vernunftbegriff, die Geldlogik wieder ein: Zu anderen Zeiten, an anderen Orten gelten andere Formen, andere Währungen. Ueber die „vernünftigen“ Anpassungen an die aktuellen Strömungen modernen Lebens kann keine Identität gefunden werden. Es ist die ureigene Eigenschaft des Geldes, alle Inhalte formalisieren und für die Tauschfunktion verfügbar machen zu können. Wie die Qualität des Geldes die Qualitätslosigkeit ist, kann der Inhalt einer in jede Form überführbaren Religion letztlich nur die Inhaltslosigkeit sein. Es wird christlicher Spiritualität auf diesem Weg nicht gelingen, ihre Exis-

---

<sup>86</sup> Ernst Troeltsch, Siehe unten, Seite 126.

tenzberechtigung zum Ausdruck zu bringen. Das soll kein Plädoyer für eine statisch-vormoderne Kirche sein, sondern für die Bestimmung einer christlich-kirchlichen Spiritualität jenseits dessen, was als moderne Religion oder Religiosität gelten kann<sup>87</sup>.

Zweitens kann der **Verlust christlicher Werte** in der Gesellschaft beklagt werden. Die Kirche solle sich wieder vermehrt als Vermittlerin grundlegender christlicher Werte positionieren, auf denen unsere Gesellschaft schliesslich aufbaue. Die Kirche habe einen ethisch-moralischen Erziehungs- und Vollzugsauftrag, der sich in Institutionen der Bildung und Kultur sowie des sozialen Engagements niederschlage. Das, so wird dann vermutet, legitimiere auch die Existenz der Kirche in einer multireligiösen, säkularen Gesellschaft.

Die Geldlogik übernimmt insofern die Kontrolle, als die Kirche funktional im Hinblick auf den gerade gültigen Begriff von Gesellschaft gesehen wird. Glaube und Kirche sind nicht mehr Selbstzwecke, sondern Mittel der Wertevermittlung zum Zwecke der Stärkung dessen, was etwa als „gute Gesellschaft“ gilt. Das bedeutet, dass die christlichen Werte prinzipiell jederzeit gegen solche Werte austauschbar sind, welche die gerade gültige Vorstellung einer „guten Gesellschaft“ effizienter verwirklichen. Die Gültigkeit christlicher Werte wird zur Funktion einer zweckrationalen Wahrnehmung von Gesellschaft. Wiederum soll auch hier nicht für eine Kirche eingestanden werden, die sich an vormodernen Werten festklammert. Hingegen sollen christliche Werte jenseits dessen bestimmt werden, was aus Gründen der Zweckrationalität gerade vertretbar ist.

Drittens dann kann der **Verlust der wissenschaftlichen Immunität** kirchlicher Theologie beklagt werden. Die radikale Religionskritik von Nietzsche zu Marx über Freud ins 20. Jahrhundert hinein schien die Rationalität der theologischen Aussagen nachhaltig in Frage gestellt zu haben. In diesem Kontext war es scheinbar angezeigt, Theologie in Religionsphilosophie zu überführen, die Rationalität des Gottesgedankens unter Absehung vom religiösen Glauben neu zu begründen.

Die Geldlogik übernimmt hier insofern die Kontrolle, dass eine auf Glauben gründende Theologie durch eine solche ersetzt wird, welche auf einem gerade gültigen Begriff absoluter Vernunft gründet. Zu diesem Zweck muss sie so weit formalisiert werden, dass sie sich kaum noch gegen den Vorwurf der Beliebigkeit abgrenzen und grundsätzlich auf jedem gerade vorherrschenden Paradigma aufbauen könnte. Hier wird zwar die auf Zweckrationalität reduzierte Vernunft nicht als absolute Vernunft postuliert, aber sie wird formal vollzogen, was das Postulat sogleich disqualifiziert<sup>88</sup>.

In drei Perspektiven wurde oder wird der Versuch gemacht, die Modernität der Kirche zu erhalten oder wiederherzustellen: in der spirituellen, in der moralischen und in der rationalen Perspektive. Spiritualität in neuen oder erneuerten alten Formen, die Kirche als Vermittlerin neuer oder verloren gegangener Werte oder die Theologie als Religionswissenschaft und Religionsphilosophie sind gefordert. Insofern dies Versuche der Herstellung kirchlicher Modernität sind, handelt es sich dabei um Versuche der Selbstüberschreitung der Kirche auf die Moderne hin. Diese Versuche bergen die Gefahr in sich, das allgemeine, nach Simmel im Geld besonders deutlich zum Ausdruck kommende Prinzip der Moderne, die gleich-gültige Austauschbarkeit von Inhalten, unvermittelt ins jeweilige Bemühen zu integrieren.

Eine kräftigere Spiritualität, mehr und neue Rituale brauchen ihren Ausgang nicht notwendigerweise in der christlich-kirchlichen Tradition zu nehmen. Esoterische Angebote oder östliche Rituale leisten oft mehr in dieser Hinsicht. Die Herstellung der Kompatibi-

<sup>87</sup> Damit soll wiederum nicht gesagt sein, dass christlich-kirchliche Spiritualität nicht notwendigerweise auch Elemente enthält, welche als allgemein-religiös gelten dürfen. Es soll nur festgehalten sein, dass ihr Proprium nicht auf diesem Feld zu bestimmen ist.

<sup>88</sup> Dies wird am Beispiel von Falk Wagner zu zeigen sein. (Kapitel 4)

lität oder Konvertibilität spiritueller Angebote mit dem, was scheinbar moderner Spiritualität mehr entspricht kann – von der Geldlogik her interpretiert – mit dem Tausch einer ungültig gewordenen gegen die gerade gültige Währung verglichen werden.

Dasselbe gilt für den Ruf nach der Kirche als Vermittlerin neuer oder verloren gegangener ethisch-moralischer Grundwerte. Die Selbstüberschreitung der Kirche zum moralischen common-sense der Moderne hin kommt dem Erwerb der gerade gültigen Währung gleich. Ob die „zu verkaufenden Inhalte“ dann der christlichen oder irgend einer anderen Tradition entstammen, ist letztlich gleichgültig.

Auch für den dritten Versuch, die Selbstüberschreitung kirchlicher Theologie auf modernitätskonforme, religionswissenschaftliche oder religionsphilosophische Rationalität<sup>89</sup> hin wird mit dem Tausch der auslaufenden Währung „Christlicher Glaube“ gegen diejenige eines modernen Begriffes von Rationalität und Vernunft enden.

Es kann für die Kirche, die Theologie und den persönlichen Glauben keine Lösung sein, sich in vormodernen Bastionen zu verschanzen. Es kann jedoch auch keine Lösung sein, sich unter Selbstaufgabe in die Moderne zu übersetzen. Das immer wieder beschworene Gespenst des Mammon würde systematisch und gleichsam durch die Hintertür die Kontrolle übernehmen selbst dann, wenn auf der inhaltlichen Ebene eine dezidiert antikapitalistische Doktrin vertreten würde.

Die Herausforderung der vorliegenden Untersuchung liegt deshalb nicht nur darin, diese Strukturlogik des Geldes, die Eigendynamik, welche seine Rationalität über den Bereich des wirtschaftlichen Tausches hinaus entwickelt, durch das Studium von Simmels „Philosophie des Geldes“ besser zu verstehen, sondern auch, nach Möglichkeiten zu suchen, welche Glauben, Kirche und Theologie zur Verfügung stehen, um einer so verstandenen Moderne gewachsen zu sein. Es geht letztlich auch um eine „Entmythologisierung des Mammon“, um einen rationalen Blick auf das Phänomen „Geld“ in allen seinen Wirkungen auf das Leben von Individuen und Gesellschaft, einen rationalen Blick *nota bene*, für den die Theologie als Wissenschaft besonders geeignet ist.

Der Grund dafür liegt im Umstand, dass das Geld nicht nur, wie Simmel es zum Ausdruck bringt, die „allgemeine Seinsformel“ der Wechselwirkung verkörpert. Es verkörpert eine bestimmte Form dieser Formel, nämlich diejenige *wirtschaftlicher Wechselwirkung*. Wirtschaftliche Wechselwirkung kann bestimmt werden als Feststellung von Wertrelationen auf der Wahrnehmungsebene, begleitet von real vollzogenen Güter- und Leistungstransaktionen. Die Feststellung der Wertrelationen geschieht mit Hilfe der kalkulierenden menschlichen Vernunft, welche in der Lage ist, einen allgemeinen Wert als *Qualität* implizit zu unterstellen, in Einheiten zu fraktionieren und damit *quantitativ* vergleichbar zu machen<sup>90</sup>.

Es ist also die Grundform oder die Grundbewegung der wirtschaftlich kalkulierenden Rationalität, welche im Geld zum objektiven Kulturgebilde ausgeformt ist. Die kalkulierende Vernunft ist ein Instrument des im Hinblick auf Bedarfsdeckung rational seinen Nutzen maximierenden Menschen. Bedarfslücken in der eigenen Lebenssphäre werden mit Hilfe des kalkulierenden Vergleichens und des optimierenden Tauschhandelns gedeckt. Mit Hilfe der kalkulierenden Vernunft kann sich der Mensch im Hinblick auf Existenzsicherung zu einem gewissen Grad als Egoist betätigen. Im Bereich des Wirtschaftens mag dies sogar durchaus legitim sein. Die liberale Wirtschaftsordnung basiert

---

<sup>89</sup> Damit soll keinesfalls die Legitimität oder gar sachliche Notwendigkeit der entsprechenden wissenschaftlichen Disziplinen in Frage gestellt werden. Es soll lediglich gesagt sein, dass durch ihre Existenz die Modernität kirchlicher Theologie nicht gewährleistet werden kann.

<sup>90</sup> Simmel sieht eine wesentliche Funktion des Geldes darin, Qualitäten auf Quantitäten zu reduzieren. Siehe unten, Abschnitt .

weitgehend auf diesem Prinzip, auch die soziale Marktwirtschaft rechnet mit dem Menschen als Nutzenmaximierer.

Problematisch wird es allerdings, wenn dieses Geldprinzip, die Logik der kalkulierenden Vernunft, welche ihre Umgebung im Hinblick auf Bedarfsdeckung beurteilt und vereinnahmend verwertet, einerseits ökonomisch zum Selbstzweck wird und andererseits mit normativem Gewicht auf das Funktionieren ganzer Gesellschaften und Kulturen überspringt. In diesem Zusammenhang spricht nicht nur Leonhard Ragaz, sondern sogar der sonst in dieser Hinsicht äusserst nüchterne Simmel von „Mammonismus“<sup>91</sup>.

Mammonismus – Kapitalismus ist für Ragaz der äusserste Ausdruck der Sündigkeit<sup>92</sup>, der Versuch der Selbstüberschreitung des Menschen mit Hilfe des Geldes. Simmel beschreibt den Versuch der Selbstüberschreitung des Individuums als Egoismus und weist darauf hin, dass dieses Prinzip die Differenzenerfahrungen der Seele nicht überwinden kann:

*„Jeder Egoismus ist eine Mischung der Seele mit Äusserem, ein Umweg, auf dem sie sich selbst verliert, ein Sich-ergänzen-Wollen einer Lücke in ihr, das ihr selbst nicht gelingt.“<sup>93</sup>*

Simmel beschreibt hier in der Tat einerseits das, was innerweltlich als funktionelle Transzendenz<sup>94</sup>, als das Streben des Menschen nach Überschreitung der Grenzen seiner aktuellen Handlungsspielräume beschrieben werden kann<sup>95</sup>, andererseits aber auch das, was theologisch als Sünde ausgesagt wird: Die „Seele“, welche ihre Gebrochenheit erfährt, versucht auf dem Umweg der Instrumentalisierung der sie umgebenden Wirklichkeit, ihr Defizit zu überwinden und muss daran immer wieder scheitern.

Eine Gesellschaft, welche die Entscheidungs- und Handlungsstruktur des Nutzen maximierenden Individuums zu ihrem regulativen Prinzip erklärt, wird zwar vom konstruktiven Drang getrieben, die Grenzen ihrer Handlungsspielräume immer zu erweitern. Doch sie wird unter diesem Aspekt nie „satt“ sein und potenziell versuchen, extensiv und unbegrenzt quantitativ zu wachsen<sup>96</sup>. Eine solche Gesellschaft verharret deshalb abgesehen von allem konstruktiven Drang zu Innovation und Expansion – theologisch gesprochen – im Zustand struktureller Sünde oder ist – in den Worten Ragaz – dem Mammonismus verfallen.

So kraftvoll die Metapher „Mammon“ allenfalls sein kann, so unverständlich wirkt sie im modernen Kontext. Anstatt zu erhellen wirkt sie verschleiern. Die mit einem moralisierenden Unterton konotierte Dämonisierung einer strukturellen Eigendynamik kann so kaum mehr nachvollzogen werden, zumal die funktionelle Transzendenz, das Streben nach Erweiterung der Erkenntnis- und Handlungsspielräume ja nicht von sich aus schlecht, sondern konstruktiver und konstituierender Teil der *conditio humana* ist.

<sup>91</sup> Siehe oben, Seite 32 und unten, Seite 138.

<sup>92</sup> „Der Kapitalismus, die moderne Kollektivform des Mammonismus, ist ... die primäre Form des Abkommens von Gott,...“. Zitat: Ragaz L., 1945. S. 134.

<sup>93</sup> Zitat: Simmel Georg, vom Heil der Seele, in: Ders. Das Individuum und die Freiheit, Essays, Berlin 1984, S. 116.

<sup>94</sup> Zum Begriff „Funktionelle Transzendenz“ siehe: Raffelt Albert / Rahner Karl, Anthropologie und Theologie in: Böckle Franz et al. (Hrsg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 24 aus der Reihe: Enzyklopädische Bibliothek, Freiburg, Basel, Wien 1981.

<sup>95</sup> Ökonomisch kann tatsächlich der Kapitalismus als System interpretiert werden, welches diese funktionelle Transzendenz, die ständige Ausweitung der Grenzen aktueller Handlungsspielräume, vollzieht. Stichworte wie Wirtschaftswachstum, Erschliessung neuer Märkte, Erschliessung neuer Ressourcen, Innovation etc.

<sup>96</sup> Hans Christoph Binswanger macht unermüdlich auf diesen Umstand aufmerksam. Siehe z.B.: Binswanger Hans Christoph, Geld und Natur, Stuttgart und Wien 1991, sowie: Binswanger H. Ch. / von Flotow P. (Hrsg.), Geld & Wachstum, Stuttgart und Wien 1994

Doch auch die Rede von „Sünde“ wird gewiss nicht von vornherein besser verstanden. Das Wort „Sünde“ wird immer noch allzu oft moralisierend gebraucht oder zumindest solcherart eingengt missverstanden. Es beschreibt jedoch im für uns relevanten Zusammenhang die menschliche Existenz in der Gebrochenheit von Differenzerfahrungen zwischen Sein und Nicht-Sein, deren vollständige Überwindung dem Subjekt unmöglich ist.

Was haben nun, so soll gefragt werden, christlicher Glaube, christliche Theologie und in der Folge Kirche und christliche Ethik auf diesen Umstand zu entgegnen? Es ist absolut unnötig, vormodernen Zeiten nachzutrauern, als noch ohne viel Rücksichten von „Mammon“ und „Sünde“ gepredigt werden konnte. Es ist allerdings auch unangemessen, christlichen Glauben und christliche Theologie kurzschlüssig in die Moderne übersetzen zu wollen, sich also von denjenigen Inhalten zu verabschieden, welche mit jenen Begriffen verbunden sind oder waren. Die kulturell objektivierte, kalkulierend vereinnahmende und auf unbegrenzt quantitatives Wachstum zielende menschliche Vernunft hat sich im Konkurrenz- und Wettbewerbsdenken fest etabliert. Er ist mit normativem Gewicht zum Grundaxiom menschlicher Entscheidungs- und Handlungsraaster geworden und hat sich so in allen relevanten Bereichen der Gesellschaft etabliert.

Der Umstand, dass durch diese Entwicklung die wirklich relevanten Fragen des menschlichen Lebens und Zusammenlebens keiner Lösung und Beantwortung zugeführt werden können, führt uns die Gebrochenheit der menschlich-subjektiven Existenz immer wieder drastisch vor Augen.

Simmel folgend können wir formulieren: Wenn der Versuch, Gott denkend zu beschreiben, sich vom Glauben an die Gotteswirklichkeit löst, vollzieht er sich als Formulierung eines Begriffes der Wechselwirkung, der Relation zwischen Abstraktem und Konkretem, zwischen Allgemeinem und Besonderem, Universellem und Individuellem. Dieser abstrakte Begriff der Wechselwirkung findet im Geld seinen in der Gegenwart konkretesten Ausdruck. Es ist nicht das Geld als solches, welches eine eigene Subjektivität und Eigendynamik entwickelt, sondern die darin sich konkretisierende logische Pragmatik, welche es dem Menschen ermöglicht, seine eigenen Grenzen immer wieder konstruktiv zu überschreiten, ihn aber immer wieder auf die Gebrochenheit seiner Existenz zurückwirft. Die kalkulierende Vernunft findet ihren Gegenstand an den Differenzerfahrungen und er schafft sich umgekehrt immer wieder kalkulierbare Differenzen, um sich der Wirklichkeit zu bemächtigen. Darin ist er dem als Gott Denkbaren formal ähnlich, ist dessen gebrochenes Abbild. In der Form kultureller Objektivation als Geld und geldgeprägtes Bewusstsein tritt die kalkulierend verwertende Vernunft dem Individuum entgegen und setzt es einerseits mannigfaltigen Sachzwängen, andererseits vielfältig verkehrten Vorstellungen von Gott und Religion aus. Die Grenzen zwischen Religion, Glauben, gar Theologie und der Strukturlogik des Geldes bzw. der kalkulierenden Vernunft zerfließen in der Folge und gehen ineinander auf. Die strukturelle Sünde setzt sich über das redliche Bemühen der Individuen hinweg durch. Wer sich rational kalkulierend wähnt, praktiziert unvermittelt religiöse Formen. Wer recht glaubend, um Kirche sich bemühend wähnt, läuft Gefahr, das, was ihm eigentlich Wert und heilig ist, in die Geldform zu überführen.

Dieser Herausforderung möchte sich die vorliegende Untersuchung stellen ohne den Anspruch, sie abschliessend bewältigen zu können. Der Auseinandersetzung mit Georg Simmels „Philosophie des Geldes“ in diesem Zusammenhang liegt die Überzeugung zu Grunde, dass Simmels dort vorgetragene Analyse der Moderne zum Ausdruck bringt, was über die ökonomischen Zusammenhänge hinaus als Strukturlogik des Geldes erkannt werden kann.

Die theologische Auseinandersetzung mit Simmels „Philosophie des Geldes“ wird in einem heuristischen Verfahren untersuchen, was es theologisch bedeutet, das Geld systematisch – also nicht moralisierend – als Signum der Moderne zu betrachten und welche Theologie in der Folge geeignet ist, sich dieser Moderne gegenüber nicht bloss defensiv resistent, sondern progressiv gewachsen zu erweisen.

Diese Auseinandersetzung kann nicht unabhängig davon geschehen, wie sich individueller Glaube und wie sich Kirche und christliche Ethik in der Moderne einordnen. Ganz im Gegenteil: Theologie, wenn sie nicht ihren reflektierten Ausgang beim individuellen Glauben des Theologie-Treibenden nimmt, und wenn sie nicht auf das rational verantwortete Credo der Gemeinde und dessen ethisch-moralisch verantworteten Weltbezug gerichtet ist, ist religionsphilosophische Explikation, welche sich gleich-gültig an diesen oder jenen Gegenständen vollziehen kann.

Es soll deshalb vor der Darstellung Simmels und seiner Wirkung auf andere Denker festgehalten sein, was für diese Untersuchung grundsätzlich gilt: Sie soll insofern ein Stück theologische Arbeit sein, dass sie ihren Ausgang nicht in einem irgendwie gearteten religiösen Bewusstsein, sondern im Glauben an den in Christus sich als Liebe offenbarenden und im Geist gegenwärtigen Schöpfer des Lebens nimmt und auf die Frage nach dem credo der Gemeinde gerichtet ist; nach dem, was in der heutigen Gegenwart als christlicher Glaube rational verantwortet und tätig verwirklicht werden kann.

## 2 Georg Simmels „Philosophie des Geldes“

Nachdem die Einordnung der „Philosophie des Geldes“ im Rahmen des Simmelschen Werkes oben<sup>1</sup> kurz skizziert worden ist, soll es in der Folge ausführlicher um deren systematische Verortung und um die Darstellung des Aufbaus sowie der Hauptgedanken gehen.

### 2.1 Die „Philosophie des Geldes“ und das „Abgrenzungsproblem“

Der disziplinäre Status der „Philosophie des Geldes“ wird seit langem diskutiert, die entsprechende Diskussion kann – in wechselnder Intensität – als integraler Bestandteil ihrer Wirkungsgeschichte betrachtet werden. Die Fragestellungen dieser Diskussion betreffen einerseits den Aspekt des philosophischen Gehalts und andererseits den Aspekt des Verhältnisses der „Philosophie des Geldes“ zu wissenschaftlichen Einzeldisziplinen wie Soziologie, Ökonomie, Geschichtswissenschaft und Psychologie. Unter diesen beiden Aspekten sind die folgenden Abschnitte zu verstehen. Abschnitt 2.1.1 und 2.1.7 befassen sich mit dem philosophischen Status der „Philosophie des Geldes“, die Abschnitte dazwischen mit ihrem Verhältnis zu einzelwissenschaftlichen Disziplinen.

#### 2.1.1 Die obere und die untere Grenze der Einzelwissenschaft

Das so genannte Abgrenzungsproblem ist ein Phänomen, dessen sich Simmel nicht nur bei der Erarbeitung der „Philosophie des Geldes“ bewusst war<sup>2</sup>. Ganz im Gegenteil hat sich Simmel wiederholt mit dem Problem des Verhältnisses von positiver Einzelwissenschaft und Philosophie auseinandergesetzt. Es hat sich für ihn in seiner frühen „positivistischen“ Schaffensphase dadurch ergeben, dass er als Positivist, der sich an Darwin und Spencer und an einem naturwissenschaftlichen Wissenschaftsbegriff orientierte, trotzdem der Metaphysik durchaus nicht abgeneigt war<sup>3</sup>. Hintergrund der Tatsache, dass dadurch scheinbar ein Problem entsteht sind die Veränderungen, denen sich das Selbstverständnis der Philosophie und ihres Verhältnisses zu den wissenschaftlichen Einzeldisziplinen im Laufe des 19. Jahrhunderts ausgesetzt sah<sup>4</sup>.

Die beschleunigten Fortschritte der Naturwissenschaften sowie die Ausdifferenzierung verschiedener geisteswissenschaftlichen Disziplinen führten zu ihrer Emanzipation von der Philosophie. Gleichzeitig verlor die Philosophie durch diese Entwicklung den exklusiven Anspruch, Wirklichkeit zu erkennen und zu erklären. Damit stellte sich mehr und mehr die Frage nach der Legitimation der Philosophie.

In Rückbesinnung auf Kant begnügte sich die Philosophie nun damit, die Voraussetzungen der Wirklichkeitserkenntnis zu untersuchen. Philosophie wurde weithin auf Erkenntnistheorie reduziert, wobei sie die Aspekte Kant'scher Metaphysik ausblendete. Die Philosophie stand nun im Banne der Wissenschaften und erhielt ihre Themen von ihnen vorgegeben. Diese Tendenz lässt sich an der Psychologisierung der Erkenntnistheorie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erkennen.

---

<sup>1</sup> Abschnitt 1.5 Die „Philosophie des Geldes“ im Rahmen des Simmel'schen Werkes, Seite 29ff.

<sup>2</sup> Heinz Jürgen Dahme hat sich dieser Fragestellung detailliert angenommen. Zuerst in: Dahme 1981, S. 274 ff. Ausserdem in: Dahme / Rammstedt (Hrsg.) 1984, S. 202 ff. Ausserdem: Lichtblau in: SNL 1994 / 2, S. 103 ff.

<sup>3</sup> Vgl. Dahme in: Dahme / Rammstedt (Hrsg.) 1984, S. 205.

<sup>4</sup> Dazu ausführlich Dahme im Abschnitt II seines Aufsatzes in: Dahme / Rammstedt (Hrsg.) 1984, S. 206 ff. Meine folgenden Ausführungen zur Entwicklung der Philosophie in Deutschland im 19. Jahrhundert fassen weitgehend denjenigen Dahmes in diesem Abschnitt zusammen.



Eine Gegenbewegung dazu entwickelte sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts, indem die neukantianische Strömung die anderen Aspekte des Kant'schen Systems wiederentdeckte. Zur Auseinandersetzung mit der Erkenntnistheorie gesellte sich wieder die Beschäftigung mit den Prinzipien und kategorialen Grundlagen nicht nur der Wissenschaften, sondern auch anderer Kulturbereiche. Die Wert- und die Geltungsfrage kamen zu neuem Recht, die wiedererwachte Metaphysik kam dem vermehrten Bedürfnis nach Weltdeutung und –auslegung entgegen. Diese Entwicklung geht einher mit wachsender Kritik am Positivismus. Erkenntnisrelativismus und Wertrelativismus sind Zeiterscheinungen, welche einen wachsenden Fortschrittspessimismus des Bürgertums um die Wende zum 20. Jahrhundert begleiteten. Die Wertphilosophie und die Hoffnung auf eine Überwindung des Wertrelativismus wurde als mögliche „positive“ Aufgabe der Philosophie gesehen. Ausgehend von der Annahme, dass jedes Kultursystem allgemeine Werte immanent enthalte, entwickelte sich die Wertphilosophie in der Folge zur Kulturwissenschaft. Diese konnte feststellen, dass die Geltung von Werten gegeben ist, dass jedoch das „transzendente Sollen“, welches diese Geltung implementiert, wissenschaftlich nicht bewiesen oder begründet werden kann. Die sich wissenschaftlich gebende Philosophie „stösst wieder an die Tore der Metaphysik“<sup>5</sup>.

Damit sind die Fragestellungen aufgeworfen, mit denen sich Simmel im Rahmen der Abgrenzung der Philosophie von den Einzelwissenschaften auseinandersetzte. Als „Positivist“ in seiner ersten Schaffensphase gehörte er zu denen, welche die Metaphysik nicht als sinnlose Spekulation verurteilten, sondern versuchten, ihr Verhältnis zur einzelwissenschaftlichen Erkenntnis zu bestimmen. Die „Philosophie des Geldes“ gibt beredtes Zeugnis von der Tatsache, dass schon lange vor 1900 die Wertfrage zu einem wesentlichen Bestandteil von Simmels Denken geworden war. Doch auch erkenntnistheoretische Überlegungen scheint Simmel in seiner früheren Zeit unter dem Titel „Metaphysik“ abgehandelt zu haben. Dahme unterscheidet entsprechend zwei Lösungsversuche des Abgrenzungsproblems bei Simmel<sup>6</sup>, die einander jedoch nicht widersprechen oder ausschliessen. Mit dem zweiten Lösungsversuch unternahm Simmel eine Präzisierung des ersten.

*Der erste Lösungsversuch* ist von einem entwicklungsgeschichtlichen Verständnis des Verhältnisses zwischen Philosophie und Wissenschaft geprägt. Philosophie wird von Simmel als Vorwissenschaft verstanden, als „metaphysische Reflexion“, welche versucht, komplexe Vorgänge mit Hilfe eines einzigen Prinzips zu erklären. Die Entwicklung geht denn auch „von der philosophischen zur exakten Erkenntnis der Dinge“. Damit ist Simmel einem Philosophieverständnis verhaftet, welches unter dem Eindruck der raschen Entwicklung der Wissenschaften der Philosophie die positive Wirklichkeitserkenntnis abspricht. Philosophie ist Spekulation in Bereichen, in welche die exakten Wissenschaften noch nicht vorgedrungen sind. Allerdings spricht Simmel – in Abgrenzung zu gewissen positivistischen Positionen – der Philosophie deswegen nicht die Existenzberechtigung ab. Die Philosophie antizipiert Erkenntnisse, welche durch die exakten Wissenschaften erhärtet werden. Um Simmels Wissenschaftsverständnis besser nachvollziehen zu können mag der Hinweis aufschlussreich sein, dass für ihn Geschichtswissenschaft nur Geschichtsphilosophie sein kann. Es erscheint ihm unmöglich, aus der empirischen Geschichtsforschung wiederkehrende Gesetze zu erkennen. Ordnetes Strukturieren historischer Fakten bleibt – vor dem Hintergrund der Unmöglichkeit der Kenntnis aller Faktoren – Spekulation.

<sup>5</sup> Dahme in: Dahme / Rammstedt (Hrsg.) 1984, S. 211.

<sup>6</sup> Dahme 1981, S. 244 ff.

*Der zweite Lösungsversuch* unternimmt es, den ersten zu präzisieren. Er hält schärfer auseinander, welche Tätigkeiten der Philosophie vorwissenschaftlich sind, den Grund zur Tätigkeit exakter Wissenschaften legen, und welche über sie hinaus gehen, metaphysischen Charakter haben. An der „unteren Grenze“ der Wissenschaft begründet die Philosophie deren Axiome, untersucht deren Voraussetzungen. An der „oberen Grenze“ versucht die Philosophie den fragmentarischen Charakter positiver Erkenntnis zu überwinden. Einerseits ästhetisch durch die ganzheitliche oder symbolische Interpretation, welche das Weltbild charakterisiert, welches der jeweiligen Disziplin zugrunde liegt<sup>7</sup>. Andererseits durch die spekulative Bildung von Hypothesen, welche wissenschaftlichen Fortschritt initiieren können. Die Philosophie stellt an der „oberen Grenze“ ausserdem Fragen nach Sinn- und Zweck. Die Philosophie soll Ziel- und Zwecksetzungen der Wissenschaft vornehmen. Simmel ist dabei der Auffassung, dass solche Zwecksetzungen nur auf der Grundlage subjektiver Wertungen möglich sind. Wissenschaft als Tatsachenforschung aber kann solche Wertungen bloss analysieren, nicht aber begründen<sup>8</sup>. Simmel postuliert hier vor Max Weber die Werturteilsfreiheit der Wissenschaft, welche sich für ihn aus der logischen Unvereinbarkeit von Seins- und Sollensaussagen ergibt. Dahme geht wohl nicht zu weit, wenn er Simmel die geistige Urheberschaft für die Konzeption der Werturteilsfreiheit zuspricht<sup>9</sup>. Wissenschaft kann keine Sollensaussagen machen, der Bereich normativer Aussagen markiert ihre obere Grenze. Mit dem wissenschaftlichen Wertrelativismus relativiert Simmel den positivistischen Glauben an die Möglichkeit, ethische Fragen sowie Sinn- und Zweckfragen mit Hilfe der Wissenschaften zu begründen.

Simmel bestimmt so die Aufgaben der Philosophie an der „unteren“ und an der „oberen Grenze“ der Wissenschaften: In der Prüfung ihrer Axiome und Voraussetzungen (Erkenntnistheorie) sowie in ihrer spekulativen Weiterentwicklung, im Bereich der Sinnfragen, der Ziel- und Zwecksetzungen, der normativen Aussagen (Metaphysik).

### 2.1.2 Keine Soziologie des Geldes

Die Wirkungsgeschichte der „Philosophie des Geldes“ im Bereich der soziologischen Wissenschaft könnte es nahelegen, Simmels Werk soziologisch zu lesen. Indem Simmel die Philosophie von den Grenzen der einzelwissenschaftlichen Disziplinen her versteht, kommt er nicht umhin, seine philosophischen Gedanken in Wechselwirkung mit einzelwissenschaftlichen Fragestellungen zu entfalten. Entsprechend ist es durchaus legitim, die „Philosophie des Geldes“ unter soziologischen Gesichtspunkten zu lesen. Der Schluss daraus, Simmels Werk sei insgesamt ein soziologisches Werk, ist jedoch der Sache nicht angemessen<sup>10</sup>. Es ist durchaus zutreffend, dass die „Philosophie des Geldes“ eine Theorie der Moderne vor dem Hintergrund der Logik und der Prozesshaftigkeit des Geldes entfaltet. Allerdings bleibt Simmel nicht dabei stehen, seinem eigenen Anspruch getreu überschreitet er die jeweiligen Grenzen soziologischer Erkenntnis „nach oben“ und „nach unten“.

Dieser Umstand verbietet jedoch nicht, die soziologischen Aspekte darzustellen; gerade auch mit der Absicht deutlich zu machen, was den philosophischen Charakter der „Philosophie des Geldes“ ausmacht.

---

<sup>7</sup> Lichtblau in: SNL 1994 / 2, S. 104.

<sup>8</sup> Dahme in: Dahme / Rammstedt (Hrsg.) 1984, S. 219.

<sup>9</sup> Dahme in: Dahme / Rammstedt (Hrsg.) 1984, S. 220.

<sup>10</sup> Dieses von Lichtblau so genannte soziologische Vorurteil findet sich bis in neuere Besprechungen der „Philosophie des Geldes“. Siehe dazu: Lichtblau in: SNL 1994 / 2, S. 103.

Ausgangspunkt des Untersuchungsgegenstandes der Soziologie ist die Wechselwirkung zwischen Personen. Die Unmittelbarkeit der personalen Wechselwirkungen wird entwicklungsgeschichtlich ersetzt durch „überpersonale Gebilde“, welche die individuellen Beziehungen vermitteln. Diese Gebilde entwickeln sich im Verkehr zwischen den „Gruppengenossen“ und fixieren sich zu objektiven Gesetzen (der Sitte, des Rechts, der Moral), welche als „losgelöste, reine Formen“ jenseits des individuellen Wollens und Handelns stehen. Die reinen Formen werden institutionalisiert zu Gerichten, Verwaltungen, Vorständen, Vertretungen etc. Die unmittelbaren, wechselwirksamen Beziehungen zwischen den „Elementen der sozialen Einheit“ werden durch die Beziehung zu den „dazwischen geschobenen Organen“ ersetzt. „In diese Kategorie substanzgewordener Sozialfunktionen“, so Simmel, „gehört das Geld“<sup>11</sup>. Es verkörpert die Sozialfunktion des Tausches. Insofern Gesellschaft erst durch solche Wechselwirkungen zwischen den Individuen und durch ihre (objektivierten) Formen konstituiert wird, konstituiert sich aus diesen Formen der Gegenstand der Soziologie als Gesellschaftswissenschaft. Simmels Ausführungen über das Geld als substanzgewordene Sozialfunktion und dessen Auswirkungen auf die zwischenmenschlichen Beziehungsformen tragen also auch nach seinem eigenen Verständnis von Soziologie durchaus soziologischen Charakter.

Dahme unterscheidet in der „Philosophie des Geldes“ *makrosoziologische* und *mikrosoziologische* Aspekte<sup>12</sup>.

Zu den *makrosoziologischen Aspekten* gehört die von Spencer her geprägte Differenzierungstheorie, welche<sup>13</sup> in die „Philosophie des Geldes“ eingeflossen ist. Anhand von Beispielen aus der europäischen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte wird die spezifische Rolle des Geldes in Bezug auf die gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse dargestellt. Am Übergang des von den Strukturen der Feudalherrschaft geprägten Mittelalters zur geldwirtschaftlich organisierten Neuzeit wurden Individuen aus ihren personalen Abhängigkeiten befreit. An die Stelle der personalen Abhängigkeiten tritt dafür eine Vielzahl von Beziehungen zu sachlichen Lebensinhalten wie der Technik, gesellschaftlichen Organisationen und Institutionen. Entwicklungsgeschichtlich gesehen geschieht in diesen Veränderungen eine Trennung zwischen Subjekt und Objekt, indem die Unmittelbarkeit der Beziehungen der Individuen untereinander sowie zwischen den Menschen und der Natur zugunsten einer immer feineren gesellschaftlichen Differenzierung aufgegeben wird.

Die gesellschaftlichen Medien schaffen einerseits eine Vielzahl unpersönlicher Beziehungen. Andererseits setzen sie den schon von Marx beschriebenen Entfremdungsprozess in Gang, die Herrschaft der objektiven Kulturinhalte über die Menschen. Die diesbezüglichen Ausführungen Simmels in der „Philosophie des Geldes“ sind noch relativ zurückhaltend. Sie tragen jedoch schon eine kulturpessimistische Note. Die Arbeitsteilung wird von Simmel als Schlüsselfaktor im Zusammenhang mit dem Überhandnehmen der „objektiven über die subjektive Kultur“ beschrieben<sup>14</sup>.

Zu den *mikrosoziologischen Aspekten* in Simmels „Philosophie des Geldes“ sind seine Ausführungen über den Tausch als soziale Grundfunktion zu zählen. Der Tausch ist für Simmel die „reinste und gesteigertste Wechselwirkung“<sup>15</sup>, er schliesst auch soziale Interaktionen ein, welche scheinbar einseitig sind. Der Tausch ist weit mehr als eine ökonomische Kategorie, er ist das Merkmal, welches soziale Wechselwirkungen von ande-

<sup>11</sup> Zitat Simmel G., 1989 (GSG 6), S. 209. Alle in diesem Absatz in Anführungszeichen gesetzten Worte stammen aus der Passage in GSG 6, S. 208 – 210.

<sup>12</sup> Dahme in: Kintzelé / Schneider 1993, S. 59 und 64.

<sup>13</sup> Z.B. von „Über soziale Differenzierung“ her.

<sup>14</sup> Simmel 1989 (GSG6), S. 617 – 654.

<sup>15</sup> Simmel 1989 (GSG6), S. 59.

ren unterscheidet. Der wirtschaftliche Tausch ist demnach lediglich ein Sonderfall gesellschaftlicher Tauschbeziehung. Das Geld, ein „unter bestimmten historischen Bedingungen ausdifferenziertes Interaktionsmedium“<sup>16</sup>, ist zwar in der ökonomischen Sphäre entstanden, gewinnt jedoch seine soziologische Bedeutung als Verkörperung der reinsten sozialen Grundfunktion.

Damit sind die soziologischen Aspekte der „Philosophie des Geldes“ skizziert. Nicht angesprochen sind damit diejenigen Aspekte, welche das Werk als philosophisches auszeichnen: so z.B. Die Frage nach der Entstehung des wirtschaftlichen Wertes aus subjektiven Wertungen im Tausch oder die Frage nach dem Geld als Konkretion der allgemeinen Seinsformel – die „untere und die obere Grenze“ der soziologischen Wissenschaft. Ebenfalls nicht angesprochen sind ökonomische sowie kulturtheoretische Aspekte, welche eine ebenso wichtige Rolle spielen wie die soziologischen.

Es ist also durchaus angemessen, die „Philosophie des Geldes“ mit soziologischen Augen zu lesen. Allerdings ist die Bezeichnung des Werkes als Simmels „soziologisches Hauptwerk“<sup>17</sup> eine Vereinnahmung, welche weder Simmels eigenem Anspruch noch der Fülle der von ihm vorgelegten Inhalte gerecht wird.

### 2.1.3 „Keine Zeile ... ist nationalökonomisch gemeint“<sup>18</sup>

Mit der schon in der Vorrede festgehaltenen Bemerkung, dass keine Zeile der vorliegenden Untersuchung nationalökonomisch gemeint sei, antizipiert Simmel wohl Vorwürfe, die er bei den Vertretern jener Disziplin unweigerlich provozierte. So schrieb schon Durkheim in seiner Rezension in der „Année sociologique“ im Jahre 1901: „Nous ne croyons pas qu'un économiste puisse accepter la théorie qui est la base de tous ces développements, car elle repose sur une notion ambiguë et confuse“<sup>19</sup>. Er weist auf den „konfusen“ Geldbegriff Simmels hin, welcher nicht zwischen dem Geld mit eigenem Substanzwert und dem reinen Zeichengeld unterscheide. Es soll hier dahingestellt bleiben, ob Durkheim damit den Kern des Problems getroffen habe oder nicht. Allerdings wird er mit seiner Vermutung richtig liegen, dass die „Philosophie des Geldes“ bei Ökonomen Missverständnisse und Widerspruch provozieren konnte.

Trotzdem: auch hinsichtlich der Ökonomie ist die Sachlage ähnlich wie hinsichtlich der Soziologie. Wie v. Flotow neulich nachgewiesen hat<sup>20</sup>, kann die „Philosophie des Geldes“ durchaus auch ökonomisch gelesen werden, was jedoch wiederum keinen Exklusivitätsanspruch der Ökonomie auf das Werk begründen könnte. Aber die Wechselwirkung zwischen Einzelwissenschaft und Philosophie an der „oberen“ und „unteren“ Grenze erfordert doch eine Auseinandersetzung mit ökonomischen Fragestellungen. Die Betrachtung des Tausches als ökonomische Tatsache findet ihre Fortsetzung in der philosophischen Betrachtung, welche sowohl dessen „Voraussetzungen“<sup>21</sup> in nicht-wirtschaftlichen Begriffen und Tatsachen“, wie auch ihre „Folgen“<sup>22</sup> für nicht-wirtschaftliche Werte und Zusammenhänge prüft“<sup>23</sup>.

Im Rahmen seiner Werttheorie setzt sich Simmel mit Fragen ökonomischer Wertbildung auseinander und entwickelt dabei eine eigenständige Position, indem er sich ge-

<sup>16</sup> Dahme in: Kintzelé / Schneider 1993, S. 68.

<sup>17</sup> Rehberg zitiert nach Lichtblau in: SNL 1994 / 2, S. 103.

<sup>18</sup> Simmel 1989 (GSG 6) S. 11.

<sup>19</sup> Durkheim in: AS 5, 1902, S. 144.

<sup>20</sup> Von Flotow 1992 und 1995.

<sup>21</sup> Die „untere Grenze“.

<sup>22</sup> Die „obere Grenze“.

<sup>23</sup> In Anführungsstrichen: Zitate aus Simmel 1989 (GSG 6), S. 11. Hervorhebungen ChW.

genüber gängigen Ansätzen subjektiver wie auch objektiver Bestimmung wirtschaftlichen Wertes abgrenzt<sup>24</sup>. Auch viele seiner Ausführungen zur „Doppelrolle des Geldes“<sup>25</sup> tragen ökonomischen Charakter. So z.B. die Feststellung, dass sich Warenpreise (psychologisch) zu absoluten Preisen verfestigen können mit der Folge, dass Geldmengenveränderungen zu Veränderungen relativer Preise führen<sup>26</sup>.

Simmels Hinweis, keine Zeile dieser Ausführungen sei ökonomisch gemeint, könnte wohl dahingehend verstanden werden, dass das Ziel dieser Untersuchungen nicht im Bereich ökonomischer Erkenntnis liege. Es geht mit der Besprechung ökonomischer Fragestellungen wohl mehr darum, die Grenzen zu markieren, an denen sich die Übergänge von der Ökonomie zur Philosophie finden.

Missverständnisse könnten wohl auch dadurch entstehen, dass Simmel der Ökonomie nach seinem Wissenschaftsverständnis die Möglichkeit zu normativen Aussagen abspricht. So z.B. in der Frage der Werttheorie und des gerechten Preises. Im Rahmen einer ökonomischen Wert- und Preistheorie können keine Aussagen über die Angemessenheit eines Preises gemacht werden. Die Frage nach dem Wert einer Tauschrelation, welche über die Faktizität einer konkreten Tauschsituation hinausgeht, ist nach Simmels Verständnis eine philosophische Frage. Wenn jemand in einer Hungersnot ein Schmuckstück für ein Stück Brot hergibt<sup>27</sup> oder unter vorgehaltener Pistole Uhr und Ringe<sup>28</sup>, so ist ihm unter ökonomischen Gesichtspunkten in dieser konkreten Tauschsituation das ersehnte Stück Brot oder gar das Leben eben diesen Preis wert. Die Frage der Wertbildung unter den gegebenen Umständen, sowie die über die Situation hinausweisende Frage nach dem Wert des Lebens etwa liegen nach Simmels Wissenschaftsverständnis jenseits der „unteren“ bzw. der „oberen“ Grenze der Ökonomie.

Wenn also Ökonomen die „Philosophie des Geldes“ mit ökonomischen Augen lesen, so tun sie das zu Recht. Sie werden dabei zustimmend oder ablehnend Stellung nehmen. Allerdings müssen sie sich bewusst sein, dass nach dem Selbstverständnis Simmels viele der zur Sprache stehenden Fragestellungen nicht der Ökonomie, sondern der Philosophie zuzuordnen sind und deshalb ein anderes Erkenntnisinteresse verfolgen.

#### 2.1.4 Doch keine „Psychologie des Geldes“

Zu den wichtigsten Vorarbeiten zur „Philosophie des Geldes“ gehört die 1889 erstmals erschienene und ursprünglich als Vortrag in Schmollers staatswissenschaftlichem Seminar verfasste Schrift „Zur Psychologie des Geldes“<sup>29</sup>. In ihr sind viele der grundlegenden Gedanken der „Philosophie des Geldes“ schon skizziert. Dem editorischen Bericht zur „Philosophie des Geldes“ ist zu entnehmen, dass Simmel sein Buch ursprünglich als „Psychologie des Geldes“ konzipiert hatte<sup>30</sup>. Erst im Verlaufe der Arbeit wurde es ihm zur „Philosophie“. In der Tat wird auch in der „Philosophie des Geldes“ über weite Strecken psychologisch argumentiert (Entstehung des Wertes) oder es werden psychologisierende Analogien hergestellt (Geld – Gott). Allerdings müssen wir uns davor hüten, unsere zeitgenössischen Vorstellungen von „Psychologie“ auf Simmels Argumentation zu projizieren. Simmel verstand in seiner ersten Schaffensphase „Psychologie“ vor dem Hintergrund evolutionärer Gesellschaftswissenschaft auch als „Völkerpsycholo-

<sup>24</sup> Die inhaltliche Darstellung folgt unten, Abschnitt 2.4.1.2.

<sup>25</sup> „Innerhalb und ausserhalb der Wirtschaftsreihe“, als Tauschmittel und Recheneinheit.

<sup>26</sup> Siehe z.B. Simmel 1989 (GSG 6), S. 192.

<sup>27</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 68.

<sup>28</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 81.

<sup>29</sup> Vorliegend in: Simmel 1989 (GSG 2), S. 49 – 65.

<sup>30</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 726.

gie“<sup>31</sup>. Dies lässt sich an seinem Aufsatz „Zur Psychologie des Geldes“ erkennen. Simmel behandelt dort gleichsam im selben Atemzug anthropologische, psychologische und – aus heutiger Sicht – soziologische Aspekte. Die Entwicklung des menschlichen Zweckbewusstseins und die Bedeutung von Institutionen im Rahmen des menschlichen Zweckhandelns werden neben psychologischen Phänomenen wie dem Geiz und der Entstehung des Wertes im Begehren der Menschen dargestellt. Die ganze Spannweite zwischen Vorgängen der individuellen Psyche und völkerpsychologischen Entwicklungen kann Simmel unter den Begriff „Psychologie“ fassen.

Die Verschiebung der Überschrift von „Psychologie“ nach „Philosophie des Geldes“ kann vor dem Hintergrund der oben<sup>32</sup> dargestellten Entwicklung des Philosophiebegriffes im 19. Jahrhundert allgemein und bei Simmel im besonderen verstanden werden. Vor dem Hintergrund der Psychologisierung der Erkenntnistheorie, wie sie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verbreitet war ist nachvollziehbar, dass es Simmel unternahm, ausgehend von psychologischen zu philosophisch- erkenntnistheoretischen Erklärungen vorzustossen. Psychologische Erkenntnistheorie an der „unteren Grenze“ der Einzelwissenschaft drang zu den axiomatischen und kategorialen Bestimmungen der Bedingungen des Erkennens und Verstehens vor. An der „oberen Grenze“ gelang es Simmel, von der psychologischen Erklärung der Entstehung des Wertes zu metaphysischen Aussagen vorzustossen.

Im konsequenten Ausloten und Überschreiten der Grenzen der „psychologischen“ Einzelwissenschaft unter dem Aspekt des Geldes musste ihm sein Werk zur „Philosophie“ werden. Die Metamorphose von der „Psychologie des Geldes“ zur „Philosophie des Geldes“ ist die konsequente Entwicklung, welche aus Simmels Wissenschaftsverständnis folgte. Je tiefer man in eine Einzelwissenschaft eindringt und je weiter man über ihren Horizont hinausschaut, desto mehr muss sie einem zur Philosophie werden.

### 2.1.5 Ansätze einer eigenständigen Kulturtheorie<sup>33</sup>

„Kultur ist der Weg von der geschlossenen Einheit durch die entfaltete Vielheit zur entfalteten Einheit.“<sup>34</sup> „Kultur entsteht – und das ist das schlechthin Wesentliche für ihr Verständnis –, indem zwei Elemente zusammenkommen, deren keines sie für sich enthält: die subjektive Seele und das objektiv geistige Erzeugnis.“<sup>35</sup>

Diese beiden Zitate mögen verdeutlichen, dass der Kulturbegriff Simmels dynamisch zu verstehen ist, Kultur ist ein „Weg“, bzw. im Entstehen. Kultur ist zu verstehen als Entfaltungs- bzw. Entwicklungsprozess der Menschheit, als Prozess sozialer Differenzierung mittels kultureller Objektivationen des menschlichen Geistes. Menschheitsgeschichtlich spiegelt sich in der Entwicklung vom mythischen Weltbild der Einheit von belebter und unbelebter Natur, was entwicklungspsychologisch als Herausbildung des Selbstbewusstseins geschieht: Der ursprüngliche Indifferenzzustand von Subjekt und Objekt löst sich auf in ein vorstellendes „Ich–Subjekt“ und ein vorgestelltes „Ich–Objekt“<sup>36</sup>. Durch die instrumentelle Bearbeitung und Aneignung der Natur, durch die gesellschaftliche Arbeitsteilung, die sich intensivierenden Austauschprozesse wird die ursprüngliche Einheit in einen weltgeschichtlichen Differenzierungsprozess aufgelöst, welcher analog zur entwicklungspsychologischen Subjekt–Objekt–Trennung eine Distanzierung zwischen Natur und Kultur, eine Differenzierung zwischen Wirklichkeit und

<sup>31</sup> Auf diesem Umstand weist Rammstedt hin in: Kintzelé / Schneider 1993, S. 19 f.

<sup>32</sup> Im Abschnitt 2.1.1.

<sup>33</sup> Vgl. Lichtblau in: Neidhardt F. et al. (Hrsg.), KZSS, Sonderheft 27 / 1986, S. 57.

<sup>34</sup> Zitat aus: Simmel 1983, S. 185.

<sup>35</sup> Zitat aus: Simmel 1983, S. 186.

<sup>36</sup> Siehe z.B. Simmel 1989 (GSG 6), S. 39 ff.

Wert bewirkt. Die ursprüngliche Einheit von Mensch und Welt wird in eine Vielzahl von Wechselwirkungen und Relationen aufgelöst<sup>37</sup>.

Simmels kulturtheoretischer Ansatz besteht in einer Theorie der Objektivationen des menschlichen Geistes, welche den „warmen Strom des Lebens“<sup>38</sup> ausmachen. Er entspricht einer ästhetischen Theorie der Formen, Funktionen und Symbole der Vergesellschaftung.

Das Kunstwerk als subjektive Formung kultureller Objektivation weist die ästhetische Betrachtung exemplarisch auf das Allgemeine hin, auf das hinter dem Kunstwerk wirk-same Weltbild. Die traditionelle Metaphysik dagegen stellt unmittelbar die Frage nach der Einheit des Daseins. Die „Philosophie des Geldes“ ist eine Synthese dieser beiden Sichtweisen. Ausgehend vom Beispiel des Geldes – als dem stärksten Symbol moderner Kultur – versucht Simmel durch „Erweiterung und Hinausführung zur Totalität und zum Allgemeinsten“<sup>39</sup> der Frage nach der Gesamtheit des Daseins gerecht zu werden. Diese vermittelte Form der Annäherung an die metaphysische Grundfrage scheint Simmel vor dem Hintergrund der spezifischen Erfahrung der Moderne einzig sinnvoll und angemessen zu sein<sup>40</sup>.

Das Geld ist das angemessenste Medium, das aussagekräftigste Symbol zur Entfaltung von Simmels kulturtheoretischem Ansatz, da es die grundlegendste Sozialfunktion, den Tausch verkörpert. Im Tausch wird subjektive Wertung zu objektivem (wirtschaftlichem) Wert. Die Objektivierung subjektiver Wertung kann als grundlegender Kulturprozess verstanden werden. Da das Geld diesen grundlegenden Kulturprozess verkörpert, indem es den Stil des modernen Lebens (Distanz, Rhythmus und Tempo) beeinflusst wie kein anderes soziales Interaktionsmedium, konnte es zum Kristallisationspunkt der Simmel'schen Kulturtheorie werden.

Wesentliches Element der Kulturtheorie Simmels ist die schon im Aufsatz „Zur Psychologie des Geldes“ angesprochene Dominanz der Mittel über die Zwecke, der kulturellen Objektivationen über die Menschen (Arbeitsteilung), der objektiven über die subjektive Kultur. In der Konsequenz der Arbeitsweise Simmels wurde sein kulturtheoretischer Ansatz, wie er von der „Psychologie“ zur „Philosophie des Geldes“ hin sich entwickelte, zur Kulturphilosophie. Später wurde sie ihm zur kulturpessimistischen Lebensphilosophie, welche in dieser Entwicklung die Tragik der (europäischen) Kultur erkannte. Diese Haltung wurde unter dem Eindruck des Krieges noch zusätzlich verstärkt und kam nicht zuletzt in der Befürchtung zum Ausdruck, dass Amerika als Profiteur aus diesem Krieg hervorgehen würde, während Europa zu einem Land voll Ruinen verkomme, welches allenfalls noch „Lieferant von Künstlern, Gelehrten und Schwätzern“ sei<sup>41</sup>.

### 2.1.6 „Anstösse für eine Philosophie der symbolischen Kulturformen“<sup>42</sup>

Das Urheberrecht für die „Philosophie der symbolischen Kulturformen“ liegt bei Ernst Cassirer<sup>43</sup>. In jüngerer Zeit haben allerdings zuerst Ernst Wolfgang Orth<sup>44</sup>, später

<sup>37</sup> Vgl. Lichtblau in: KZSS 27 / 1986, S. 62.

<sup>38</sup> Vgl. Simmel 1989 (GSG 6), S. 695.

<sup>39</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 12 f.

<sup>40</sup> Siehe Lichtblau in: KZSS 27 / 1986, S. 59.

<sup>41</sup> Siehe zitat oben, Seite 32.

<sup>42</sup> Titel von Möckels Aufsatz in SNL 6 / 1, S. 31 – 43.

Willfried Gessner<sup>45</sup> und Christian Möckel<sup>46</sup> aufgezeigt, dass der ehemalige Simmel-Schüler von der Vorarbeit Simmels profitieren konnte. Er gehört damit zur langen und prominenten Reihe derjenigen, welche von der Hinterlassenschaft Simmels zehrten, ohne die Herkunft der jeweiligen Anstösse offen zu deklarieren. Dass er damit in gewisser Weise durchaus im Sinne Simmels handelte, soll das vielzitierte, hier nun auch wiedergegebene Zitat verdeutlichen:

*„Ich weiss, dass ich ohne geistigen Erben sterben werde (und es ist gut so). Meine Hinterlassenschaft ist wie eine in barem Gelde, das an viele Erben verteilt wird, und jeder setzt sein Teil in irgend einen Erwerb um, der seiner Natur entspricht: dem die Provenienz aus jener Hinterlassenschaft nicht anzusehen ist“<sup>47</sup>.*

Wie Gessner nachgewiesen hat, finden sich in der „Philosophie des Geldes“ alle wesentlichen Merkmale des Symbolismus im Cassirer'schen Sinne<sup>48</sup>. Der Symbolcharakter des Geldes kommt in seiner „symbolischen Prägnanz“<sup>49</sup> zum Ausdruck; in der Tatsache, dass es sinnlich wahrnehmbarer Bedeutungsträger ist, welcher seine „Bedeutung für uns ... nur in der inneren Vorstellung hat, die er trägt oder symbolisiert.“<sup>50</sup> Die Bedeutung des Geldes als Geld liegt ausschliesslich in seiner Funktion und nicht in seiner Substanz. Seine Funktion ist die Objektivierung einer Wertrelation, welche das Resultat subjektiver Wertschätzungen ist. Subjekt und Objekt sind in einer unerwarteten Weise aufeinander bezogen, indem das Symbol objektiven Wertes zwischen beiden steht, sie gleichzeitig trennt und verbindet und eine eigene Kategorie (ein „Ideelles, Drittes“) jenseits der Streitfrage nach dem „objektiven“ Substanzwert einer Sache und der bloss „subjektiven“ Wertschätzung etabliert<sup>51</sup>. Subjektivität ist in diesem Sinne kein defizitärer Status gegenüber der Objektivität, sondern deren „conditio sine qua non“<sup>52</sup>.

Das Geld verkörpert sinnlich etwas Unsichtbares, den objektiven wirtschaftlichen Wert als Verhältnis subjektiver Wertschätzungen. Es ist damit „durch jene Einheit von Sinn und Sinnlichkeit charakterisiert, die Cassirer als das Wesen des Symbols beschreibt.“<sup>53</sup> Abstraktion und Verkörperung sind im Geld ein und derselbe Vorgang. Simmel: „Denn die reinste Wechselwirkung hat in ihm (dem Gelde)<sup>54</sup> die reinste Darstellung gefunden, es ist die Greifbarkeit des Abstraktesten, das Einzelgebilde, das am meisten seinen Sinn in der Übereinzelnheit hat“<sup>55</sup>.

Die Beschreibung der historischen Entwicklung des Geldes durch Simmel kann parallel zur Entwicklung der Cassirer'schen Symbolfunktion gesehen werden. Die Bedeutung des Geldwertes verschiebt sich nach Simmel im Laufe der Geschichte vom Substanzwert zum reinen Funktionswert. Der Substanzwert des Geldes übt die *mimetische Sym-*

<sup>43</sup> Cassirer Ernst, Philosophie der symbolischen Form, 3 Teile: 1. Die Sprache, Darmstadt 1988<sup>9</sup>, 2. Das mythische Denken, Darmstadt 1987<sup>8</sup>, 3. Phänomenologie der Erkenntnis, Darmstadt 1990<sup>9</sup> (Ersterscheinung in den Jahren 1923 / 1924 / 1929).

<sup>44</sup> Orth in Kintzelé / Schneider 1993, S. 88 – 112.

<sup>45</sup> Gessner in: SNL 6 / 1, S. 1 – 30.

<sup>46</sup> Möckel in: SNL 6 / 1, S. 31 – 43.

<sup>47</sup> Zitiert nach: Lichtblau in: KZSS 27 / 1986, S. 57.

<sup>48</sup> Gessner in: SNL 6 / 1, S. 1.

<sup>49</sup> Ein Ausdruck Cassirers. Vgl. Gessner in: SNL 6 / 1, S. 2.

<sup>50</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 122.

<sup>51</sup> Vgl. Simmel 1989 (GSG 6), S. 36.

<sup>52</sup> Gessner in: SNL 6 / 1, S. 4.

<sup>53</sup> Gessner in: SNL 6 / 1, S. 4.

<sup>54</sup> Anm. CWB

<sup>55</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 137.



*bolffunktion* nach Cassirer aus, welche „nachahmend“ Ausdruck des Repräsentierten ist. Der zunehmende Gebrauch von Papiergeld, welches den Substanzwert von Edelmetall nach und nach überflüssig macht, nimmt die *analogische Symbolfunktion* nach Cassirer wahr, welche das Repräsentierte darstellt. Die konsequente Fortführung der Entwicklung würde zum Geld als *reinem Symbol* führen, zur reinen Bedeutungsfunktion. Diese Richtung ist in der Entwicklung angelegt, wird von Simmel in der Praxis jedoch abgelehnt<sup>56</sup>.

Gessner kommt zum Schluss, „Simmels Rekonstruktion der Geldwirtschaft (könne) als eine geradezu mustergültige Darstellung des Cassirer’schen Begriffs der symbolischen Form angesehen werden.“<sup>57</sup>

Nach dem oben über Simmels Hinterlassenschaft Gesagten darf festgehalten werden, dass Simmel mit seiner „Philosophie des Geldes“ in heuristischer Weise vorbereitet hat, was Cassirer begrifflich als „Philosophie der symbolischen Kulturformen“ geordnet hat. Damit soll weder Cassirer als Epigone Simmels, noch Simmel als dessen blosser Wegbereiter gelten. Vielmehr entspricht es wohl dem Prinzip und der Methode Simmels, mit seiner „Philosophie des Geldes“ eine „Währung“ bereitgestellt zu haben, welche ihre Bedeutung in verschiedenen Gebieten unter Beweis gestellt hat und dies wohl auch weiter noch tun wird.

### 2.1.7 Doch eine „Philosophie des Geldes“

Georg Simmel hatte sich schon vor der Jahrhundertwende einen internationalen Ruf als Soziologe geschaffen. In Frankreich und in den USA wirkte er als Gründungsmitglied und Beirat soziologischer Zeitschriften mit<sup>58</sup>. In Deutschland jedoch veränderte sich das politische Klima in der zweiten Hälfte der 90er Jahre dergestalt, dass die Soziologie unter dem Vorwand besonderer Nähe zum Sozialismus in Verruf geriet. Für einen Privatdozenten mit der Hoffnung auf eine Professur war es also im preussisch-wilhelminischen Deutschland nicht angezeigt, sich in der soziologischen Wissenschaft besondere Verdienste zu erwerben. Mit diesem Hinweis soll keinesfalls unterstellt werden, Simmel habe aus reinem Opportunismus im Hinblick auf eine mögliche Karriere sein Werk zu einer „Philosophie“ gestaltet. Als Teil der Entstehungsbedingungen des Werkes soll der Umstand hier trotzdem nicht unerwähnt bleiben.

Die ursprüngliche Absicht, eine erfahrungswissenschaftliche Arbeit über das Geld zu schreiben, mutierte nicht zufällig zur philosophischen Auseinandersetzung mit einer vielschichtigen Fragestellung. In den vorangehenden Abschnitten ist zum Ausdruck gekommen, dass es durchaus mit der Arbeitsweise Simmels zu tun hat, dass er von der Bearbeitung einzelwissenschaftlicher Aspekte her an die Grenzen der jeweiligen Disziplin vorstieß. Überlegungen zur Mittel–Zweck–Problematik, die Frage des Wertes sowie der Wechselwirkung als universalem Prinzip überschritten in Simmels Wissenschaftsverständnis die Grenzen zur Philosophie. Sie gehören zu den Bereichen der (teilweise psychologisch inspirierten) Erkenntnistheorie und der Metaphysik. Der Einfluss Kants auf Simmels Denken spielt in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle. Simmel will die materialistische Weltsicht durch den Hinweis auf den die Welt formenden Verstand ergänzen. Von da her ist die Bemerkung in der Vorrede der „Philosophie des Geldes“ zu verstehen, die „methodische Grundabsicht“ des Werkes sei es, „dem historischen Materialismus ein Stockwerk unterzubauen“. Die „Einheit der Dinge“, so Simmel an gleicher

<sup>56</sup> Z.B. Simmel 1989 (GSG 6), S. 182.

<sup>57</sup> Gessner in: SNL 6 / 1, S. 6.

<sup>58</sup> Siehe Rammstedt in: Kintzelé / Schneider 1993, S. 26 f.

Stelle, werde erst in der „Alternierung und Verschlingung der begrifflich entgegengesetzten Erkenntnisprinzipien für uns praktisch und lebendig.“<sup>59</sup> Materialismus und Kant'sche Philosophie stehen sich als Gegensätze gegenüber, können jedoch erst dadurch, dass sie aufeinander bezogen werden, die philosophische Grundfrage der „Einheit der Dinge“ oder des Seins einer Antwort zuführen. Dieser Grundfrage will sich Georg Simmel mit der „Philosophie des Geldes“ stellen. Damit sind Inhalt und Methode des Werkes als philosophisch bestimmt.

Von Simmels Philosophieverständnis her sind auch die zwei Hauptteile zu verstehen, in die das Werk gegliedert ist: In einen analytischen und einen synthetischen Teil. Der analytische Teil legt in philosophischer Absicht (eine „Kritik“ des Geldprinzips) die Entstehungsbedingungen des erfahrungswissenschaftlichen Phänomens Geld im Rahmen der modernen Gesellschaft dar. Der synthetische Teil untersucht in philosophischer Absicht die Bedeutung des Geldes im Rahmen der modernen Gesellschaft, er bündelt die Erkenntnisse des ersten Teils (metaphysisch) zu einem modernen Weltbild. Simmel wäre nicht Simmel, wenn nicht zwischen diesen beiden Teilen vielfältige Beziehungen bestünden, welche die äusserlich scharfe Grenze zwischen Analyse und Synthese oft ineinander fließen lassen.

## 2.2 Der Aufbau der „Philosophie des Geldes“

Der Aufbau der „Philosophie des Geldes“ ist zu verstehen von den zwei erwähnten Hauptteilen her, dem analytischen und dem synthetischen. Die beiden Teile sind in je drei Kapitel gegliedert, welche in jeweils drei nicht überschriebene Unterabschnitte aufgeteilt sind. Die folgende Zusammenstellung orientiert sich am Inhaltsverzeichnis der „Philosophie des Geldes“<sup>60</sup> und gibt Ergänzungen da, wo es im Hinblick auf die vorliegende Arbeit nötig erscheint. Dies führt insbesondere dazu, dass die Darstellung des zweiten Teils etwas mehr Raum einnimmt als diejenige des ersten.

**Das erste Kapitel des analytischen Teils** ist überschrieben mit „Wert und Geld“. Es führt im *ersten Abschnitt* die vor dem Hintergrund des Simmel'schen Wissenschaftsverständnisses zu verstehende kategoriale Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Wert ein. Während die Beschreibung und Analyse der Wirklichkeit Gegenstand der Einzelwissenschaften ist, so stellt die Kategorie des Wertes einen genuinen Gegenstand der Philosophie dar. In Anklang an die „Psychologie des Geldes“ kommt in diesem Abschnitt der Hinweis vor, dass der objektive Wert eine psychologische Tatsache sei. Wirtschaftlicher Wert wird in der Folge bestimmt als Objektivation subjektiver Wertungen. Der erste Abschnitt enthält ausserdem aufschlussreiche Überlegungen zur Distanzierung von Objekt und Subjekt. Es folgt eine Darstellung der wirtschaftlichen Tätigkeit (des wirtschaftlichen Wertes) als Distanz zu Begehrtem und der Überwindung dieser Distanz durch Mühe, Verzicht und Opfer.

*Der zweite Abschnitt* beginnt mit den Erläuterungen, wie im Tausch die Dinge ihren Wert aneinander finden, wie also aus subjektiven Wertungen konkret im Tausch wirtschaftlicher Wert entsteht. In diesem Abschnitt findet ausserdem die Auseinandersetzung mit ökonomischen Werttheorien statt: besonders mit den subjektiven, an Angebots- und Nachfragebedingungen orientierten Wertbestimmungen.

Im *dritten Abschnitt* stellt sich Simmel dem Skeptizismus-Einwand und ordnet den Begriff des (wirtschaftlichen) Wertes in ein relativistisches Weltbild ein. Am Beispiel

<sup>59</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 13.

<sup>60</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 15 – 20.

der Erkenntnistheorie zeigt er auf, wie absolut gedachte Wahrheitserkenntnis entweder in einem infiniten Regress oder in einem Zirkelschluss enden muss. Wahrheit ergibt sich entsprechend dem naturwissenschaftlichen Relativitätsbegriff aus den Beziehungen der Dinge untereinander und nicht aus Kausalketten. Das Geld nun ist verselbständigter Ausdruck von Tauschrelationen. Es ist der konkreteste Ausdruck der relativistischen Seinsformel.

Damit ist die Überleitung zum **zweiten Kapitel** vorbereitet, welches mit „Der Substanzwert des Geldes“ überschrieben ist. In seinem *ersten Abschnitt* wird die Frage nach dem Eigen- oder Substanzwert des Geldes erörtert. Geldmengentheoretische Überlegungen zeigen auf, dass Substanzwert und Geldmenge für das Funktionieren des Geldes als Geld eigentlich keine Rolle spielen. Die logische Entwicklung des Geldes läuft deshalb von substanzwertigem Geld hin zum reinen Symbolgeld.

*Der zweite Abschnitt* zeigt jedoch auf, dass aus praktischen Gründen doch nicht ganz auf den Substanzwert des Geldes zu verzichten sei. Einerseits ist die gesamtwirtschaftliche Geld–Warenrelation (der Bruch, aus dem sich der Geldwert herauskürzen lässt), für den Einzelnen immer nur fragmentarisch erkennbar. Ausserdem führt die Verfestigung einzelner Güterpreise dazu, dass Veränderungen der Geldmenge auch zu Veränderungen der relativen Preise führen. Deshalb ist die Entwicklung zum reinen Symbolgeld nicht vollendbar.

*Der dritte Abschnitt* befasst sich unter verschiedenen Aspekten mit der geschichtlichen Entwicklung vom Substanz- zum Funktionswert des Geldes. Ebenfalls in diesem Abschnitt finden sich wichtige Hinweise zu Simmels Gesellschaftsbegriff, insbesondere zum Tausch als die Gesellschaft konstituierender grundlegender Sozialfunktion. Im Rahmen der Erörterung der Geldfunktionen weist dieser Abschnitt wiederholt Hinweise auf zur (psychologischen) Analogie zwischen religiösem Glauben und dem Vertrauen auf die Geltung und die Beständigkeit des Geldwertes.

**Das dritte Kapitel**, überschrieben „Das Geld in den Zweckreihen“, beschreibt in seinem *ersten Abschnitt* das Geld als Werkzeug des menschlichen Zweckhandelns, welches seinerseits eine bewusste Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt darstellt. Die Vielzahl der Verwendungsmöglichkeiten des Geldes steigert seinen Wert. Es folgen Ausführungen über das Superadditum des Geldes, die Wahlmöglichkeiten, welche das Geldvermögen dem Reichen bietet sowie die Konsumentenrente, den Vorteil des Reichen, der für ein Gut denselben Preis bezahlt wie der Arme.

*Der zweite Abschnitt* führt aus, wie Mittel (psychologisch) zu Zwecken werden können. Je mehr Zwecke sich mit einem Mittel realisieren lassen, desto grösser die Möglichkeit, dass dieses selber zum Zweck wird. Das Geld ist dafür das extremste Beispiel. Allerdings gibt es in der Kulturgeschichte unterschiedlich starke Ausprägungen dieser Tatsache. Es folgen Hinweise auf die psychologischen Auswirkungen der besonderen teleologischen Stellung des Geldes.

*Der dritte Abschnitt* ist von der Feststellung her zu verstehen, dass die Quantität von Geld qualitative Unterschiede ausmacht. Z.B. indem das Risiko eines Geldeinsatzes bei grossem Geldvermögen geringer ist, oder indem sich die Sorgfalt einem Gegenstand gegenüber dann rechtfertigt, wenn er Geld gekostet hat. Offensichtlich wird diese Tatsache auch am Umstand, dass eine Million im Besitz eines Menschen sich ganz anders ausnimmt als je eine Geldeinheit im Besitz von einer Million Menschen. Geld, ab einer bestimmten Menge vereint auf einem Besitzer ist Potenzialität, Vermögen. Es reduziert ausserdem die Eigenschaften der Dinge auf Quantitäten, rückt die verglichenen Elemente in den Bereich der Eigenschafts- und Qualitätslosigkeit und gewinnt gerade darin seine eigene Qualität. Damit ist das Geld die äusserste Darstellung der geistesgeschicht-

lichen Entwicklung, der „grossen Tendenz des Lebens“<sup>61</sup>. Es ist der stärkste Ausdruck der Moderne.

**Der zweite, „synthetische“ Teil** setzt ein mit dem **vierten Kapitel**, überschrieben mit: „Die individuelle Freiheit“. *Der erste Abschnitt* handelt davon, dass das Geld zur Möglichkeit der Herauslösung aus personalen Abhängigkeiten führt. Auf sozialgeschichtliche Beispiele mit Hinweisen auf die Lösung feudaler Bindungen folgen Passagen über den *substanziellen* und den *funktionellen* Fortschritt. Der *substanzielle* Fortschritt bezeichnet die Tatsache, dass die Bereiche der Natur, welche der Mensch in sein Zweckhandeln einbindet, sich ständig ausweiten. Der *funktionelle* Fortschritt bezeichnet die Tatsache, dass durch den Tausch als beidseitig Vorteil bringende Wechselwirkung objektive Wertsteigerung möglich ist. Der Mensch ist deshalb für Simmel nicht bloss das „*tauschende Tier*“, sondern das „*objektive Tier*“<sup>62</sup>. Durch den geldvermittelten Tausch steigt mit der individuellen Freiheit die Personenzahl, von der man indirekt abhängig ist. Ausdruck dieser Tatsache ist die Arbeitsteilung. Je fortgeschrittener die gesellschaftliche Arbeitsteilung, desto grösser die Anzahl „Lieferanten“<sup>63</sup> des Einzelnen. Individuelle Freiheit vor diesem Hintergrund ist eine gesellschaftliche Funktion, keine seelische Beschaffenheit eines isolierten Menschen. Das Geld ist der Träger der unpersönlichen Beziehungen zwischen Personen.

*Der zweite Abschnitt* behandelt das Verhältnis zwischen *Sein* und *Haben*. Nicht nur die unmittelbaren Bindungen zwischen Personen werden durch das Geld gelöst, sondern auch die Bindungen zwischen Besitz und Besizendem. So erscheint vordergründig die Umwandlung von lehensrechtlich besessenem Boden zu Privateigentum als stärkere Bindung des Besitzes an die Person. Gerade das Gegenteil ist der Fall, da eine Veräusserung erst mit geldmässig verwertbarem Privateigentum möglich ist. Die Begierde nach konkretem Besitz unterliegt dem Gesetz des abnehmenden Grenznutzens, der Sättigung. Je mehr nun die unmittelbaren Besitzverhältnisse zu geldbemessenen und geldvermittelten werden, desto verbreiteter ist die keiner Sättigung unterliegende Begierde nach Geldbesitz und Geld als reinem Tauschmittel.

*Der dritte Abschnitt* nimmt ein Thema aus dem vorangehenden auf, die Erweiterung des Ich durch das Geld, welches z.B. durch Aktienbesitz „Fernwirkungen des Geldes“ ermöglicht: ein räumlich weit entfernter Besitzer braucht überhaupt nicht an der Führung eines Unternehmens beteiligt zu sein. Besitz und Besitzer folgen ihren je eigenen Gesetzen, was nicht möglich ist, wenn Besitz und Besitzer unmittelbar aneinander gebunden sind. Person und ökonomische Leistung treten mittels des Geldes in rein sachliche Beziehungen. So sind Hierarchien und Arbeitsorganisationen in komplizierten Produktionsbetrieben nach objektiven Kriterien aufgebaut. Diese besitzen ein Übergewicht gegenüber den persönlichen Vorzügen. Objektive Produktionsprozesse sowie die Nachfrage des Marktes bestimmen die Beziehungen der in die Produktion involvierten Individuen. Das bedeutet Indifferenz gegenüber den Personen; einerseits persönliche Freiheit, andererseits beliebige Ersetzbarkeit. Die Entwicklung der Geldwirtschaft ermöglicht die „reine Form des Zweckverbandes“<sup>64</sup>, welche gesellschaftliche Vereinigungen ermöglicht, ohne dass die involvierten Personen aus ihrer persönlichen Reserve treten müssten. Je grösser die soziale Vereinigung (der soziale Kreis), desto grösser die individuelle Freiheit sowie die persönliche Isolation. Die Geldwirtschaft ist wesentlicher Träger dieser Entwicklung.

---

<sup>61</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 371.

<sup>62</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 385.

<sup>63</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 396.

<sup>64</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 468.

**Das fünfte Kapitel** ist überschrieben mit „Das Geldäquivalent personaler Werte“. Die personale Bewertung von Menschen verschiebt sich im Laufe der Geschichte von der sogenannten „utilitaristischen“ Sicht zur „objektiven“. Die „utilitaristische“ Bewertung eines Menschen orientiert sich am Sühnegeld im Mordfall, am verlorenen wirtschaftlichen Nutzen. Später, Simmel demonstriert es am Beispiel der Zeit um die französische Revolution, setzte sich als absoluter Wertmesser der Tageslohn, die Arbeitsleistung des Menschen durch. Es geschieht also eine Entwicklung von der Bewertung der Person und ihrer allgemeinen „Nützlichkeit“ hin zur Bewertung nach einem objektiven (in Geld messbaren) Kriterium, der Arbeitsleistung. Vor dem Hintergrund der solchermassen grundsätzlich aufgezeigten Entwicklung folgen Ausführungen zur Geldstrafe, zur zunehmenden Unangemessenheit der Beziehung zwischen differenzierten Menschen und indifferentem Geld, zu Kaufehe, Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern, Prostitution, Geldheirat, Bestechung. Aufschlussreich sind die Ausführungen über die Bewertung von Personen im Zusammenhang mit der Prostitution. Je indifferenter sich eine Prostituierte zu geringem Preis den Freiern anbietet, desto geringer geachtet ist sie. „Hochgestellte“ Damen hingegen, welche sich zu sehr hohen Preisen hergeben, genießen nicht nur selber einen guten Ruf in der Gesellschaft, es kann darüber hinaus sogar zu Ansehen verhelfen, als ihr Liebhaber zu gelten. Das Vornehmheitsideal als reine Qualität, als „Sich-selbst-gehören“<sup>65</sup>, verliert jedoch seine Basis, sobald das typische Verhältnis der Geldwirtschaft, das „Sich-gemein-machen mit Anderen“ zum Zuge kommt. Die Logik der Geldwirtschaft, wo es um personale Werte geht, hat die Eigenschaft, in der Tendenz zur Nivellierung vielmehr das Hohe herabzuziehen, als das Niedrige emporzuheben.

*Der zweite Abschnitt* behandelt die Umwandlung von Rechten und Pflichten in Geldforderungen. Es stellt sich heraus, dass Forderungen nur als *Geldforderungen* erzwungen werden können. Die Verpflichtung zu einer bestimmten Naturallieferung kann im Gegensatz zu einer Geldforderung nicht erzwungen werden. Auf die Ausführungen zum Zwang folgen solche über die Freiheit. Freiheit ist eine leere Form, welche inhaltlich mit Begriffen der *Freiheit von* und der *Freiheit zu* gefüllt wird. Zur wirklichen Freiheit gehört immer beides. Die Auflösung der lehensrechtlichen Bindungen bedeutete nun in aller Regel für die betreffenden Bauern lediglich *Freiheit von*. Optionen einer *Freiheit zu* waren kaum auszumachen. Ähnlich ergeht es dem Rentier, dem die Höhe seiner Rente nach dem Verkauf seines Geschäftes oder nach Eintritt in den Ruhestand scheinbar die *Freiheit zu* allem bietet. Er hat sich von der Last der Arbeit dank dem Geld befreien können. Ohne inhaltliche Bestimmung der neu gewonnenen *Freiheit zu*, kann ihm das Geld keine Freiheit gewähren. Die durch das Geld gewonnene individuelle *Freiheit von* personalen Bindungen kann keine Perspektive der Freiheit bieten. Sie kann zu Entwurzelung und Sinnkrise führen. Der moderne Mensch ist zwar frei zu kaufen und zu verkaufen was er will, er verliert jedoch Festigkeit und seelische Einheit, die er dann in den Objekten vergeblich sucht.

*Der dritte Abschnitt* setzt sich mit der Arbeitswerttheorie auseinander. Der Arbeitsbegriff wird umfangreich untersucht im Blick auf die Unterscheidung geistiger und körperlicher Arbeit. Sie mündet im Hinweis, dass der Wert der Arbeit weder durch Muskelarbeit noch durch geistige Arbeit erzeugt wird. Simmel unterscheidet nun zwischen dem, was an der Arbeit vergolten wird und dem, was letztlich ihren Wert ausmacht. Das, was an der Arbeit vergolten wird, ist der „psychische Kraftaufwand“<sup>66</sup>, der zur Überwindung der Arbeitsunlust notwendig ist; unabhängig von der Frage, ob in der Folge geistige oder körperliche Arbeit geleistet werde. Die Frage des Wertes der Arbeit entscheidet

<sup>65</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 537.

<sup>66</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 583.

sich in der Frage nach ihrer Nützlichkeit. Damit verschiedene Arbeiten vergleichbar würden, müsste also ihre gesellschaftliche Nützlichkeit verglichen werden können. Arbeit als gesellschaftlich fungible Tauscheinheit wäre zwar erfreulich. In Abgrenzung gegen Marx weist Simmel darauf hin, dass eine solche Bestimmung von Wert und Arbeit utopisch ist. Das Geld erfüllt am besten die Funktion der Vergleichbarmachung von Werten. Allerdings wird dieses immer wieder den personalen Werten Gewalt antun, indem es ihnen niemals gerecht werden kann.

**Das sechste Kapitel** ist überschrieben mit „Der Stil des Lebens“. Es enthält unter anderem eine Reihe kulturtheoretischer Ausführungen. *Der erste Abschnitt* knüpft an den Überlegungen des dritten Kapitels an und weist erneut auf die Tatsache hin, dass „das Geld allenthalben als Zweck empfunden wird“<sup>67</sup>. Das Geld bemisst und vergleicht alles mit unbarmherziger Gleichgültigkeit und schafft ein Gewebe von Lebensinhalten, welche in einer unendlichen Anzahl relationaler Beziehungen stehen. Damit ist eine Ähnlichkeit geschaffen zum naturgesetzlichen Kosmos. Das Geld spielt im Rahmen des modernen Lebens eine Rolle, welche derjenigen des Intellektes in der Naturwissenschaft ähnlich ist. Intellekt und Geld sind neutrale („charakterlose“) Vergleichsmedien, welche die Dinge objektiv und ohne Rücksicht auf Personen und Gefühle bewerten und beurteilen. Diese „Objektivität der Lebensverfassung“ führt zu einer Abflachung der Gefühle. An der Intelligenz lässt sich die Macht der Quantität des qualitätslosen Mediums darstellen. Gerade weil die Intelligenz „charakterlos“, ohne jede subjektive Geltung für alle gleich gültig ist, setzt sich die grössere Intelligenz im Endeffekt gegenüber der geringeren durch. Es ist also gerade die Allgemeinheit und Unterschiedslosigkeit des Mediums, welches die individuellen Unterschiede voll zur Geltung bringt. Zwischen der Intellektualität und dem Geld besteht unter diesem Aspekt eine Analogie. Das Geld (als Kapital) vermehrt sich ab einer bestimmten Menge – auf einen einzelnen Besitzer vereint – wie von selbst. Ebenso demokratische Entscheidungen: sie werden rein aufgrund quantitativer Verhältnisse gefällt. Das rein quantitativ Rechnende ist für Simmel ein wesentlicher Ausdruck des modernen Lebens: „Der Überbau der Geldrelationen über der qualitativen Wirklichkeit“ bestimmt „das innere Bild derselben nach seinen Formen.“<sup>68</sup>

*Im zweiten Abschnitt* nun führt Simmel die Konsequenzen dieser Tendenzen im Hinblick auf die Kultur aus. Erörterungen über den allgemeinen Kulturbegriff folgen Ausführungen über die moderne Kultur. Während die objektive Kultur der „Geräte, Verkehrsmittel, der Produkte der Wissenschaft, der Kunst“ „unsäglich kultiviert“ ist<sup>69</sup>, so ist die Kultur der Individuen im Vergleich weit zurückgeblieben, wenn nicht sogar zurückgefallen. Beispiele aus der Literatur, der Konversation und Korrespondenz sowie der Technik illustrieren diese Behauptung. Das Übergewicht der objektiven über die subjektive Kultur findet auch in der Bildung seinen Ausdruck: während es im 18. Jahrhundert um die Bildung des Menschen ging, ging es im 19. Jahrhundert vermehrt um die Aneignung einer Summe objektiver Kenntnisse und Verhaltensweisen. Es gehört zum Charakter der objektiven Kultur, des objektiven Geistes, dass er sich in der Geschichte vererben kann. Das Verhältnis der objektiven, geschichtlich gewordenen Kultur zur Kultur der Individuen bestimmt den *Stil des Lebens*. Für die Moderne ist dieser bestimmt durch das Auseinandertreten der objektiven und der subjektiven Kultur sowie das Übergewicht der ersten über letztere. Der konzentrierteste Ausdruck dieses Auseinandertretens ist die Arbeitsteilung. Ein Arbeiter hat nur noch fragmentarisch Anteil an

<sup>67</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 593.

<sup>68</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 614. Hervorhebung im Original.

<sup>69</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 620.

der Existenzform seines Produktes. Je mehr subjektive Beiträge ein Produkt ausmachen, desto objektiver ist sein Charakter. Massenproduktion und Massenkonsum sind zwei Seiten des selben Phänomens. Es gilt deshalb auf der Seite des Konsums: je objektiver (allgemeiner) der Charakter eines Produktes ist, desto mehr Leute können es konsumieren. In der kapitalistischen Gesellschaft gehört jedoch nicht nur das Arbeitsprodukt nicht mehr der unmittelbaren Sphäre des Arbeitenden an, auch die Arbeitsmittel findet er objektiv vor, sie sind Teil eines sachlich vorgegebenen Produktionsprozesses. Das Geld nun ist wirksamer in denjenigen Prozessen, welche das Übergewicht der objektiven über die subjektive Kultur fördern. Darin liegt seine Bedeutung für den Stil des Lebens.

*Der dritte Abschnitt* setzt ein mit erkenntnistheoretischen Bemerkungen zur gegenseitigen, analogischen und symbolhaften Deutung von seelischen Vorgängen und den Erscheinungen der räumlich wahrgenommenen Welt. Anhand analogischer Deutung dreier „innerer Kulturercheinungen“ will Simmel deutlich machen, dass sie alle dem selben Stil des Lebens angehören. Der erste Modus, unter welchem das Verhältnis zwischen dem Ich und den äusseren Dingen, Menschen und Interessen dargestellt wird ist derjenige der *Distanz*. Das Geld schafft Distanz zwischen Menschen, indem es unmittelbare Beziehungen durch geldvermittelte ersetzt. Es schafft Distanz zwischen Menschen und Dingen, indem es das menschliche Interesse an der Bedeutung der Dinge durch den Filter ihres Geldwertes bricht. Allerdings überwindet Geld auch Distanzen, indem es die entferntesten Menschen an derselben wirtschaftlichen Tätigkeit teilhaben lässt.

Das Übergewicht der Mittel über die Zwecke kommt in der Herrschaft der objektiven über die subjektive Kultur zum Ausdruck: Das Objektive, das den Subjekten am entferntesten Gelegene gewinnt Herrschaft über diese. Die Errungenschaften der Technik ermöglichen den Verzicht auf Sklavenarbeit. Doch inzwischen sind wir Sklaven immer komplizierterer Produktionsprozesse sowie der Produkte geworden. Die Herrschaft der Mittel über Zwecke gewinnt Herrschaft über den Menschen und entfremdet („entfernt“) ihn von sich selbst<sup>70</sup>. An dieser Stelle gehen die gesellschaftlichen Prozesse in ihre innerseelischen Analogien über. Das Überwiegen des intelligenten Bewusstseins rächt sich als ein „dumpfes Gefühl von ... unorientierter Sehnsucht“<sup>71</sup>. Der Sinn der Existenz scheint einmal ganz weit weg und dann wieder ganz nah. Das Geld kann zu diesen Prozessen als Analogon, in unendlicher Wechselwirkung stehend gesehen werden. Es ist die Doppelrolle des Geldes, gleichzeitig das Allgemeinste und Entfernteste darzustellen und gleichzeitig konkretes Tauschgut innerhalb der Wirtschaftsreihe zu sein.

Der zweite Darstellungsmodus des modernen Lebensstils ist der *Rhythmus*. Die ordnende Kraft des Geistes schafft räumliche und zeitliche Symmetrien. Rhythmus als Kategorie, welche gleichzeitig dem Bedürfnis nach Abwechslung und Gleichförmigkeit dient. Durch symmetrisch-rhythmische Stilisierung macht der Verstand den Stoff des Lebens beherrschbar. Allerdings wird der Natur durch die so geartete Formung Gewalt angetan. Als objektiviertes Geistesprodukt wirkt sie wiederum auf den Menschen zurück, der als Individuum diesen Rhythmisierungen und Symmetrien auch nur bedingt entsprechen kann. Das rhythmisch-systematische Lebensprinzip sowie das individualistisch-spontane treten zueinander in einen Gegensatz.<sup>72</sup> Das ist die Doppelexistenz des Ich, dessen Vorstellung die Welt ist, welches jedoch gleichzeitig zum Inhalt seiner selbst wird, zum Teil seiner eigenen Vorstellung. Wiederum besteht dazu die Analogie zur Doppelrolle des Geldes, als Bewertungsmaßstab vollständig ausserhalb der bewerteten

<sup>70</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 674.

<sup>71</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 675.

<sup>72</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 687.

Wirklichkeit, als Tauschgut Teil der Wirtschaftsreihen. Es stellt sich gleichmässig in den Dienst eines jeden Tauschvorganges, gerade weil es seine Bedeutung gleichzeitig absolut jenseits desselben besitzt. Diese Paradoxie des modernen Lebens, dass das Entfernteste gleichzeitig das Nächste, das Ord nende (Ich) gleichzeitig das unsystematisch Individuellste ist, wird durch das Geld am deutlichsten symbolisiert. Das Geld ist das Symbol jener „unsagbaren Einheit des Seins, aus der der Welt in ihrer ganzen Breite und all ihren Unterschieden ihre Energie und Wirklichkeit strömt.“<sup>73</sup> Das Sein als Strom des Lebens, die Einheit als Fliessendes. Das Geld ist dafür – bei aller Unvollkommenheit - das stärkste Symbol.

Der dritte Darstellungsmodus des modernen Lebensstils ist das *Tempo*. Simmel zeigt an historischen Beispielen, wie sich Veränderungen der Geldmenge auf das Tempo des Lebens ausgewirkt haben. Dies wird zum Beispiel sichtbar bei der Emission schlechten Papiergeldes. Spekulation und Unsicherheit beschleunigen den Geldverkehr und zwingen zur erneuten Ausgabe von Papiergeld. Je mehr das Geld seinem reinen Funktionswerte nach fungiert, desto grösser ist seine Fähigkeit das soziale Leben zu beschleunigen. Doch noch ein weiterer Aspekt gehört unter den Modus des Tempos. Das Geld hat die Tendenz, sich zu konzentrieren, in Städten, an Warenbörsen, kapitalintensiven Produktionsstätten etc. Die räumliche Konzentration von Menschen, Gütern und Geld führt zu erhöhter Aktivität, zur Steigerung der „Buntheit und Fülle des Lebens“<sup>74</sup>, was mit erhöhtem Tempo gleichzusetzen ist.

Der Beitrag des Geldes zur Bestimmung des Lebenstempos ist seine Analogie zur Spannung zwischen dem absoluten Beharren des Seins und der unaufhörlichen Bewegung. Im scheinbaren Gegensatz dazu, jedoch eng darauf bezogen steht die Tatsache, dass gewisse Formen die Zeit überdauern, während sich ihre Inhalte dauernd ändern.

Das Beharrende ist das jenseits der Zeit liegende, vergleichbar dem Naturgesetz, dessen Gültigkeit sich nicht daran misst, ob es irgendwo verwirklicht ist. Das Gegenstück zur absoluten Form des Beharens ist die absolute Form der Bewegung. Wenn nun für die absolute Bewegung kein Zeitmass mehr besteht, wird die Gegenwart undenkbar. Was in der Zeit ist, kann paradoxerweise nur noch als Nicht-Dauer gedacht werden.

Die Einheit des Seins geht aus der Synthese des schlechthin Dauernden mit dem schlechthin Nicht-Dauernden hervor<sup>75</sup>. Dafür gibt es kein deutlicheres Symbol als das Geld. Die Bedeutung des Geldes liegt darin, dass es umläuft, in Bewegung ist. Als Ruhendes ist es nicht mehr Geld seiner spezifischen Bedeutung nach, es weist auf seine Weiterbewegung.

Der innere Sinn des Geldes als Geld ist der Allgemeinbegriff der Dinge, insofern sie wirtschaftlich sind. Damit ist es das stärkste Symbol für den Allgemeinbegriff der Dinge im Rahmen der relativistischen Weltsicht.

### 2.3 Erkenntnistheorie und Begrifflichkeit der „Philosophie des Geldes“

Gewisse Aspekte der Bedeutung der Erkenntnistheorie für die „Philosophie des Geldes“ sind schon oben im Abschnitt zum „Abgrenzungsproblem“<sup>76</sup> behandelt worden. Als „*Philosophie des Geldes*“ ist es ein wesentliches Ziel der Arbeit, Erkenntnistheorie zu sein. Simmel unternimmt den Versuch zu beweisen, inwiefern die Entwicklung der Geldwirtschaft Einfluss auf die menschliche Erkenntnis und die Vorstellung der Welt

---

<sup>73</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 695.

<sup>74</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 707.

<sup>75</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 714.

<sup>76</sup> Abschnitt 2.1.



besitzt<sup>77</sup>. Daneben weist Simmel jedoch schon auf den ersten Seiten seines Buches darauf hin, dass es ihm nicht um den Nachweis einer einseitig kausalen Abhängigkeit im Sinne des historischen Materialismus geht, sondern ebenso darum, dem letzteren wiederum „ein Stockwerk unterzubauen“<sup>78</sup>. Simmels Erkennen geht immer von Wechselwirkungen aus. Seine „relativistische“ Erkenntnistheorie, der Begriff der Wechselwirkung (Abschnitt 2.3.1) sowie das damit zusammenhängende Verständnis der Begriffe Subjekt und Objekt (Abschnitt 2.3.2) werden in der Folge erörtert. Nicht unwesentlich für das Verständnis der „Philosophie des Geldes“ ist ferner die kategoriale Unterscheidung von Wert und Wirklichkeit, welcher der Abschnitt 2.3.3 gewidmet ist.

### 2.3.1 Relativismus und Wechselwirkung

In der „Philosophie des Geldes“ verweist Simmel an keiner Stelle direkt auf Kant. Dessen Einflüsse sind dennoch unverkennbar insofern, als für Simmel die Rolle des Apriori für das Erkennen unbestritten ist<sup>79</sup>. Es sind die Verstandeskategorien, welche die sinnlich wahrgenommene Wirklichkeit ordnen und so Erkenntnis ermöglichen. Dazu ist jedoch sogleich festzuhalten, dass Simmels Apriori veränderlich in Raum und Zeit, geschichtlich bedingt, ja individuell verschieden sein kann. Unter dem Eindruck des Evolutionismus geht Simmel davon aus, dass die Formen des Denkens oder eben des Apriori sich aus Gründen der Nützlichkeit fortschreitend gebildet haben<sup>80</sup>. Trotz dieses Verständnisses eines „wandelbaren“ Apriori würde Simmel falsch verstanden, wenn daraus die skeptische Schlussfolgerung gezogen würde. Simmels Relativismus lässt durchaus gesicherte und objektive Erkenntnis zu. Seine Position kann heute unter den Begriff der Komplexität gefasst werden<sup>81</sup>. Simmel selber fasst diesen Umstand in folgende Worte:

*„Die Zentralbegriffe der Wahrheit, des Wertes, der Objektivität etc. ergaben sich mir als Wechselwirkksamkeiten, als Inhalte eines Relativismus, der jetzt nicht mehr die skeptische Lockerung aller Festigkeiten, sondern gerade die Sicherung gegen diese vermittels eines neuen Festigkeitsbegriffes bedeutete.“<sup>82</sup>*

Der Begriff der Festigkeit (der Erkenntnis) ergibt sich für ihn aus der Allgemeinheit des Begriffes der *Wechselwirkung*. Als konsequenter Relativist dringt er mit Hilfe dieses Begriffes zu einer festen Erkenntnis vor, wird es ihm in der Folge auch möglich, von *Wert* zu reden. Es liegt eine komplexe Verflechtung von Erkenntnisgegenstand und Methode vor, indem der Begriff der Wechselwirkung so auf die Methode zurückwirkt, dass im relativistischen Denken selbst unter der Voraussetzung eines – durch Wechselwirkungen – wandelbaren Apriori objektive Erkenntnis möglich wird. Was vordergründig als Widerspruch von Gegenstand und Methode erscheinen mag, erweist sich letztlich als konsequente Anwendung der Methode: Durch die Relativierung des Prinzips der Relativität wird es Simmel gleichzeitig möglich, zu einer festen Erkenntnis vorzudringen und (aus seiner Sicht) die relativistische Methode in letzter Konsequenz anzuwenden.

<sup>77</sup> Vgl.: Boudon in: Kintzelé / Schneider, 1993, S. 114.

<sup>78</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 13.

<sup>79</sup> Vgl.: Boudon in: Kintzelé / Schneider, 1993, S. 116.

<sup>80</sup> Boudon in: Kintzelé / Schneider, 1993, S. 120.

<sup>81</sup> Boudon Raymond, Die Erkenntnistheorie in Georg Simmels *Philosophie des Geldes*, in: Kintzelé / Schneider (Hrsg.), 1993, S. 117.

<sup>82</sup> Zitat nach: Gassen K. / Landmann M. (Hrsg.), 1958, S. 5.

*„Die umfassende Substanz, das allein übriggebliebene Absolute, kann nun, ohne dass die Wirklichkeiten inhaltlich alteriert würden, ausser Betracht gesetzt werden - die Expropriateurin wird expropriert, wie Marx einen formal gleichen Prozess beschreibt - und es bleibt tatsächlich die relativistische Aufgelöstheit der Dinge in Beziehungen und Prozesse übrig. Die Bedingtheit der Dinge, die der Relativismus als ihr Wesen konstituiert, kann nur für eine oberflächliche Anschauung oder bei nicht hinreichend radikalem Durchdenken des Relativismus den Gedanken der Unendlichkeit auszuschliessen scheinen. Vielmehr ist das Umgekehrte richtig.<sup>83</sup> Denn eine konkrete Unendlichkeit scheint mir nur auf zwei Wegen denkbar. Einmal als eine auf- oder absteigende Reihe, in der jedes<sup>84</sup> Glied von einem anderen abhängt und ein drittes von sich abhängen lässt:... Was diese Reihenform ins Extensive zieht, bietet uns, zweitens, die Wechselwirkung<sup>85</sup> in kompendiöser, in sich zurücklaufender Form.“<sup>86</sup>*

Der Begriff der *Wechselwirkung* nimmt vor diesem Hintergrund eine zentrale Position in Simmels Erkenntnistheorie ein. Er ist gleichsam der Felsen im Fluss der Bedingtheiten, er ist die Grundlage für die Bildung des Gesellschaftsbegriffes und der Begriffe der Sozialfunktionen, deren wichtigste der Tausch ist. An ihn hängt sich auch die philosophische Dimension des Geldes: Verkörperung des Tausches, welcher seinerseits „die zugleich reinste und gesteigertste Wechselwirkung“ im Rahmen menschlichen Lebens ist. Das Geld als Verkörperung des allgemeinen Lebens- und Grundprinzips *Wechselwirkung* ist der greifbarste Anschauungsgegenstand für die dem Bereich der Philosophie zuzuordnende Erkenntnis betreffend der Grundlagen und der allgemeinen Begriffe der Ökonomie<sup>87</sup> bzw. des modernen Lebens. Für Simmel wird in der Betrachtung des Schwebenden, Relativen oder historisch Bedingten die Erkenntnis des Festen, Allgemeinen und ahistorisch Seienden möglich. Das Geld ist der stärkste Ausdruck dieser Möglichkeit.

*„Denn die reinste Wechselwirkung hat in ihm (dem Gelde. Anm. ChW) die reinste Darstellung gefunden, es ist die Greifbarkeit des Abstraktesten, das Einzelgebilde, das am meisten seinen Sinn in der Übereinzelnheit hat;“<sup>88</sup>*

In der *Philosophie des Geldes* trifft Simmels Weltanschauung und Methode auf den geeignetsten Gegenstand; seine Erkenntnisart auf das Geld als das historische Phänomen, welches die allgemeine Seinsformel am reinsten verkörpert.

Es hat schon Verwirrung gestiftet, dass Simmel die allgemeine Seinsformel an einem historischen Phänomen, am Geld, konkretisiert sieht. Der Schlüssel für diese Möglichkeit liegt in der oben erwähnten Methode des „radikalen Durchdenkens des Relativismus“. Wie und in welcher Absicht er dies in der „Philosophie des Geldes“ darstellen will, formuliert Simmel in der Vorrede:

<sup>83</sup> Hervorhebung durch den Verfasser.

<sup>84</sup> Hervorhebung im Original.

<sup>85</sup> Hervorhebung durch den Verfasser.

<sup>86</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S., S. 120.

<sup>87</sup> Vgl. Vorrede Simmels zur Philosophie des Geldes: Simmel 1989 (GSG 6), S., S. 9 ff.

<sup>88</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S., S. 137.

*„In methodischer Hinsicht kann man diese Grundabsicht so ausdrücken: dem historischen Materialismus ein Stockwerk unterzubauen, derart, dass der Einbeziehung des wirtschaftlichen Lebens in die Ursachen der geistigen Kultur ihr Erklärungswert gewahrt wird, aber eben jene wirtschaftlichen Formen selbst als das Ergebnis tieferer Wertungen und Strömungen, psychologischer, ja, metaphysischer Voraussetzungen erkannt werden. Für die Praxis des Erkennens muss sich dies in endloser Gegenseitigkeit entwickeln: an jede Deutung eines ideellen Gebildes durch ein ökonomisches muss sich die Forderung schliessen, dieses seinerseits aus ideellen Tiefen zu begreifen, während für diese wiederum der allgemeine ökonomische Unterbau zu finden ist, und so fort bis ins unbegrenzte. In solcher Alternierung und Verschlingung der begrifflich entgegengesetzten Erkenntnisprinzipien wird die Einheit der Dinge, unserem Erkennen ungreifbar scheinend und doch dessen Zusammenhang begründend, für uns praktisch und lebendig.“<sup>89</sup>*

Der Begriff der Wechselwirkung wird auch in der simmelschen „Praxis des Erkennens“ sichtbar: historische und allgemeine, materialistische und ideelle, relativistische und ontologische Erklärungen von Phänomenen bedingen sich gegenseitig. Aus erkenntnistheoretischer Sicht könnte man sagen, Simmel versuche eine Synthese von Kant und Marx: Der Verstand ordnet und formt die empirisch wahrgenommene Wirklichkeit, die apriorischen Verstandeskategorien ihrerseits werden von ökonomischen, historischen, sozialen etc. Bedingungen verändert. Das erkennende Subjekt kann sich der Wechselwirkung zwischen Erkenntnis und Erkenntnisgegenstand nicht entziehen.

Die Wechselwirkung als erkenntnistheoretischer Zentralbegriff Simmels kann über Dilthey, Schleiermacher und Hegel zu Kant zurückverfolgt werden<sup>90</sup>. Simmel hat diesen Begriff sowohl logisch vorgeformt als auch in seiner Anwendung auf die Gesellschaft teilweise übernommen. Er hat ihm jedoch eine Bedeutung zugemessen, wie sie vor ihm nicht gekannt worden war.

### 2.3.2 Subjekt-Objekt

Der Begriff der Wechselwirkung wie ihn Simmel vertritt, bedeutet eine gewisse Aufweichung des Subjekt-Objekt Antagonismus. Das, was wir oben eine „Synthese von Kant und Marx“ in erkenntnistheoretischer Hinsicht genannt haben<sup>91</sup> impliziert, dass der Erkenntnisgegenstand auf das Subjekt zurückwirkt und es so zu seinem Objekt macht. Der Begriff der Wechselwirkung schliesst jedoch ein, dass das Hin- und Herwirken ein unendlicher Prozess ist, es bleibt nicht lediglich bei zwei gegenläufigen Kausalzusammenhängen<sup>92</sup>. Objektivität ist für Simmel nicht absolut denkbar. Subjekt und Objekt sind nur denkbar, indem sie aufeinander bezogen sind, und zwar nicht erst ex post, sondern ganz grundsätzlich.

---

<sup>89</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 13.

<sup>90</sup> Siehe die Ausführungen von: Christian 1978, S. 110 - 133

<sup>91</sup> Siehe oben, Seite 59.

<sup>92</sup> Vgl. das Zitat oben, Seite 58.

*„Subjekt und Objekt werden in demselben Akte geboren, logisch, indem der rein begriffliche, ideelle Sachgehalt einmal als Inhalt des Vorstellens, ein anderes Mal als Inhalt der objektiven Wirklichkeit gegeben wird – psychologisch, indem das noch ichlose, Person und Sache im Indifferenzzustande enthaltende Vorstellen in sich auseinandertritt, und zwischen dem Ich und seinem Gegenstand eine Distanz entsteht, durch die jedes von beiden erst sein vom anderen sich abhebendes Wesen erhält.“<sup>93</sup>*

Das Auseinandertreten von Subjekt und Objekt geschieht im Erkenntnisakt, welcher auch die Einheit des denkenden Ich zerstört: „Denn das Bewusstsein, ein Subjekt zu sein, ist selbst schon eine Objektivierung“<sup>94</sup>. Simmel geht davon aus, dass das seelische Leben der Menschen (im Kindesalter) in einem Indifferenzzustand beginnt, der von Eindrücken und Vorstellungen geprägt wird, welche die Trennung von Subjekt und Objekt noch gar nicht vorgenommen haben<sup>95</sup>. Simmel nimmt Elemente Kant'scher Erkenntnistheorie auf wenn er feststellt, dass Subjekt und Objekt Produkte des die Wahrnehmung ordnenden und zur Erkenntnis formenden Verstandes sind. Subjektivität als subjektives Erkennen ist die Bedingung von Objektivität<sup>96</sup>. Simmel bereitet hier in der „Philosophie des Geldes“ gleichzeitig Positionen vor, wie sie von Max Weber später ausgebaut und z.B. im „Objektivitäts-Aufsatz“<sup>97</sup> prägnanter formuliert worden sind. Ferner ist an dieser Stelle noch einmal die Bedeutung festzuhalten, welche diese erkenntnistheoretische Haltung Simmels für seine Kulturtheorie besass. Die Inhalte der Kultur werden verstanden als Objektivationen des menschlichen Geistes, der Kulturprozess als Versuch der Subjekte, sich auf dem Umweg über diese Objektivationen selbst zu finden. Die Tragödie der modernen Kultur liegt jedoch darin, dass dieser Versuch misslingen muss, da die kulturellen Objektivationen sich als Institutionen verselbständigen und über die subjektive Kultur die Oberhand gewinnen. Das Geld nun ist der prägnanteste Ausdruck dieser Entwicklung, es ist die Objektivation des Wertes, welcher als Spezialfall der Relation neben der Wirklichkeit eine eigene Kategorie bildet. Als wirtschaftlicher Wert gewinnt das Geld Bestimmungsmacht in der empirischen Wirklichkeit, es beschleunigt den gesellschaftlichen Differenzierungsprozess und prägt das Tempo und den Rhythmus des modernen Lebensstils.

### 2.3.3 Wert und Wirklichkeit

Die Simmel'sche Unterscheidung von Wert und Wirklichkeit muss in zwei Zusammenhänge gestellt werden: einerseits mit seinen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, der „oberen und der unteren Grenze“ wissenschaftlicher Erkenntnis<sup>98</sup> und andererseits im Zusammenhang mit den seinerzeit aktuellen wissenschaftlichen Diskussionen um den Begriff des Wertes: dem Methodenstreit um Schmoller und Menger (ab den 1880er

<sup>93</sup> Zitat: Simmel 1989 (GSG 6), S. 32.

<sup>94</sup> Zitat: Simmel 1989 (GSG 6), S. 31.

<sup>95</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 30.

<sup>96</sup> Subjektivität als „conditio sine qua non“ der Objektivität. Vgl. oben, S. 48.

<sup>97</sup> Weber Max, Die „Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1982<sup>5</sup>.

<sup>98</sup> Siehe oben, Abschnitt 2.1.1, Seite 40 ff.

Jahren) und dem Werturteilsstreit um Weber und Spranger (ab 1909 mit dem Höhepunkt 1913 / 14)<sup>99</sup>.

### 2.3.3.1 *Simmel in Beziehung zum Methoden- und zum Werturteilsstreit*

Im Methodenstreit gruppierte sich um Gustav Schmoller die sogenannte „Historisch-ethische Schule“, um Menger die „Wiener Grenznutzenschule“. Die Historisch-ethische Schule besass ihr Forum im „Verein für Socialpolitik“, welcher 1872 als Reaktion auf die „soziale Frage“ gegründet worden war. Die von ihren Kritikern als „Kathedersozialisten“<sup>100</sup> bezeichneten Wissenschaftler und Wirtschaftspolitiker versuchten die historisch-gesellschaftliche Entwicklung als Ganzheit zu verstehen und aufgrund der immanenten Ideale und Verhaltensmuster zu wissenschaftlich begründeten Forderungen der gesellschafts- und wirtschaftspolitischen Entwicklung zu kommen. Empirisch-wissenschaftliche Methode und wertende Folgerung wurden dabei aus der Sicht ihrer Kritiker zu wenig scharf getrennt. Führender, zuweilen polemischer Kritiker war Carl Menger; er wies auf die Zweck-Mittel-Relation hin und auf den Umstand, dass die Wissenschaft nicht ihre eigenen Zwecke legitimieren könne. Sie könne hingegen die exakten theoretischen Voraussetzungen für wirtschaftspolitische Massnahmen erarbeiten, die objektiven und wissenschaftlichen Mittel zur Erreichung vorbestimmter Zwecke zur Verfügung stellen.

Schmoller, Mitbegründer des „Vereins für Sozialpolitik“, vertrat mit anderen Exponenten des Vereins die Ansicht, revolutionären Umbrüchen im Gefolge der Industrialisierung müsste mit gezielten und wissenschaftlich begründeten sozialen Reformen vorgebeugt werden.<sup>101</sup> Wissenschaftlicher Ausgangspunkt für die sich daraus entwickelnde methodische Fragestellung im Zusammenhang wertender Aussagen war die empirische Sozialforschung. Schmollers historisch-ethische Konzeption versuchte die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zusammenhänge nicht nur durch den Nachvollzug ihrer historischen Genese zu verstehen, sondern auch durch das Aufzeigen wirtschaftspolitischer Massnahmen zu regulieren.

In der Sozialforschung galt es deshalb nach Schmoller, das „Ethos“ eines Volkes zu verstehen, um daraus abgeleitet in einer immer komplexer werdenden Welt Orientierung anzubieten. Das Ziel sozialwissenschaftlicher Tätigkeit und Erkenntnis war für ihn ein praktisches. Es zielte auf die Verwirklichung einer Idee der Gerechtigkeit, welche als Übereinstimmung einer ökonomischen Verteilungsgerechtigkeit mit den kulturell und gesellschaftlich bestimmten Vorstellungen von Sitte und Moral gefasst werden kann.

*„Der spezifische Begriff der Gerechtigkeit, der, welcher uns hier vor  
Allem interessiert, ist der der vertheilenden Gerechtigkeit; er setzt  
stets die Proportionalität zweier sich gegenüberstehender Reihen, ei-*

<sup>99</sup> Eine gute Übersicht über die Geschichte dieser Auseinandersetzungen gibt: Nau Heino Heinrich, Der Werturteilsstreit, Die Äusserungen zur Werturteilsdiskussion im Ausschuss des Vereins für Socialpolitik (1913), aus der Reihe: Beiträge zur Geschichte der deutschsprachigen Ökonomie, (Hrsg. Priddat Birger P.), Marburg 1996, S. 9 – 64. Zum Methodenstreit siehe auch: Wuchterl 1997, S. 20 f

<sup>100</sup> Der Begriff wurde von Heinrich B. Oppenheim geprägt. Zuerst: Oppenheim Heinrich Bernhard, Manchester-school und Kathedersozialismus, in: National – Zeitung vom 7. Dezember 1871, Nr. 573, 24 S. 1 Siehe auch: Oppenheim H.B., Der Kathedersozialismus, Berlin 1873. Gustav Schmoller nahm den Begriff in seiner Eröffnungsrede zur Gründung des Vereins für Sozialpolitik auf., Schmoller Gustav, Historisch-ethische Nationalökonomie als Kulturwissenschaft, Ausgewählte methodologische Schriften. (Herausgegeben und eingeleitet von Heino Heinrich Nau), Marburg 1998, S. 69.

<sup>101</sup> Vgl.: Eröffnungsrede Schmollers zur Gründung des Vereins für Sozialpolitik am 8. Oktober 1872 in Eisenach, in: Schmoller G., 1998, S. 67ff.

*ner Reihe von Menschen und einer Reihe von positiven oder negativen Gütern, die zu verteilen sind, voraus. Wir ordnen uns jede Vielheit von Personen, die uns in irgend einer Beziehung als Einheit erscheint, nothwendig in eine Reihe nach objektiven Merkmalen und dem entsprechend verlangt die Idealvorstellung des Sein-Sollenden die Vertheilung der Güter und der Übel;“<sup>102</sup>*

Auch wissenschaftliche Schlüsse kommen nach Schmoller gar nicht umhin, als leitende Motive ethisch-moralische Wertvorstellungen zu enthalten. So fährt er fort:

*„...nach diesem Massstab misst unser Ideal immer die Wirklichkeit. Immer ist unser sittliches Urtheil thätig, ... immer ist unser sozialer Instinkt thätig.“<sup>103</sup>*

Volkswirtschaft konnte in dieser Perspektive keine isolierte Einzelwissenschaft sein, sie musste zur Kultur- und Gesellschaftswissenschaft erweitert werden.

Die methodische Schwierigkeit der Trennung der empirischen Beobachtung von Handlungen und ihren Motiven stellte für Schmoller kein Problem dar.

Carl Menger machte ihm dies zum Vorwurf und trennte hier schärfer zwischen Wirtschaftstheorie und der auf die Praxis ausgerichteten Wirtschaftspolitik<sup>104</sup>. Die Wirtschaftstheorie stellt Begriffsbestimmungen zur Verfügung, Wirtschaftsgeschichte und empirische Forschung (Statistik) liefern Informationen über die sozialen Verhältnisse. Aufgrund vorgegebener Zwecke bestimmt die Wirtschaftspolitik die angemessensten und effizientesten Mittel der Zielerreichung. Ein „Sollen“ im Hinblick auf ethisch-moralische Ziele kann in diesem Sinne durch praktische Wirtschaftswissenschaft begründet werden. Die Ziele und Zwecke selber können jedoch nicht mit den Methoden der Wissenschaft begründet werden. Menger grenzt sich somit nicht nur gegen Schmoller, sondern auch gegen eine positivistische Verkürzung der Wirtschaftspolitik, eine „Werturteilsfreiheit“ ab, wie sie etwa Lujo Brentano postulierte.

Wirtschaftstheorie und Wirtschaftspolitik sind für Menger – im Gegensatz zu Schmoller – scharf getrennt, aber doch aufeinander bezogen. Während Schmoller die Wirtschaftswissenschaft in der Perspektive eines Telos gesellschaftlicher Kultur verstand, so war sie für Menger eine „individual- und sozialteleologische Handlungstheorie“.<sup>105</sup>

Max Weber war seit 1888 im „Verein für Socialpolitik“ engagiert und stellte sich gegen dessen praktische, sozialpolitische Zielsetzungen. Er plädierte (deutlich ab seiner Freiburger Antrittsvorlesung 1895) für eine Unterscheidung von wissenschaftlicher Aussage und persönlicher Wertung. Später trat er immer schärfer für eine klare Trennung wissenschaftlicher Tatsachenbehauptungen und wertender Stellungnahmen ein. Es war für ihn geradezu ein Postulat „intellektueller Rechtschaffenheit“, diese Trennung auch im akademischen Unterricht zu kennzeichnen und nicht in einer nur scheinbaren „wissenschaftlichen“ Nüchternheit zur Unkenntlichkeit zu verwaschen<sup>106</sup>. Wissenschaftliche

<sup>102</sup> Schmoller G., Die Gerechtigkeit in der Volkswirtschaft, in: Ders. 1998, S. 118 f. Orthographie wie im Original. Hervorhebungen ChW.

<sup>103</sup> Schmoller G., 1998, S. 119.

<sup>104</sup> In: Menger Carl, Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der politischen Ökonomie insbesondere, Leipzig, 1883. Von Schmoller besprochen und erwidert in: Schmoller Gustav, Zur Methodologie der Staats- und Sozialwissenschaften in: Schmoller G., 1998, S. 159 ff.

<sup>105</sup> Nau 1996, S. 27.

<sup>106</sup> Siehe den Beitrag Webers zur Werturteilsdiskussion im Ausschuss des Vereins für Sozialpolitik 1913, in: Nau 1996 S. 149 f.

Redlichkeit gebietet es, nicht nur seiner Zuhörerschaft, sondern vor allem auch sich selber die Trennung von Aussage und Wertung deutlich zu machen<sup>107</sup>. Webers Postulat der Wertfreiheit empirischer Wissenschaft wird oft dahingehend missverstanden, dass wertende Folgerungen aufgrund wissenschaftlicher Erkenntnisse untersagt seien. Richtig verstanden plädierte er im Rahmen des sogenannten Werturteilsstreites 1913 / 14 für die Unterscheidung von Aussagen und Werturteilen<sup>108</sup>, wobei er sich teilweise (ohne sie so zu nennen) sprachanalytischer Methoden bediente<sup>109</sup>. Einer wissenschaftlichen Erarbeitung der Grundlagen für Werturteile stand für Weber hingegen nichts entgegen<sup>110</sup>. Das Urteil selber kann jedoch deswegen nicht als wissenschaftlich begründet angesehen werden, denn es orientiert sich an übergeordneten Zwecksetzungen wie z.B. nationalen Zielen<sup>111</sup>. Es kann laut Weber niemals Aufgabe einer Erfahrungswissenschaft sein, allgemeingültige, letzte Kulturideale aufzustellen, aufgrund derer sich das Sollen wissenschaftlich begründen liesse<sup>112</sup>. *Beschreibung* und *Erklärung* sind zu unterscheiden von *Forderung* und *Begründung*<sup>113</sup>. In diesem Zusammenhang ist Webers berühmtes Zitat zu verstehen:

*„Eine empirische Wissenschaft vermag niemanden zu lehren, was er soll, sondern nur, was er kann und – unter Umständen – was er will“<sup>114</sup>*

Durch das Engagement Max Webers kamen kaum neue Argumente in die Diskussion hinein. Es gelang ihm jedoch, Wesentliches prägnant zu formulieren. Damit soll seine Leistung in keiner Weise gemindert werden; so formuliert Nau:

*„Max Weber hat im Grunde genommen kein neues Argument in diese seit den 1880er Jahren intensiv geführte Diskussion eingebracht, sondern in prägender Form die verschiedenen Positionen aufeinander bezogen. Wollte man seine Leistung verkürzt auf den Punkt bringen, so könnte man sagen, er hat die methodologische Position der Grenznutzenlehre mit der neukantianischen Wertbeziehungslehre Heinrich Rickerts verbunden. Beide läuterte er mit der Erkenntnis der historischen Schule, dass auch die Entscheidung zugunsten einer rationalen*

<sup>107</sup> Weber Max, Die „Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1982<sup>5</sup>, S. 157. Ebenso: Weber M. in: Nau 1996, S. 157.

<sup>108</sup> Der Beitrag Webers ist im schon zitierten Buch von Nau (1996) abgedruckt. Weber hat seinen Beitrag zur Werturteilsdiskussion später zu seinem berühmten Aufsatz „Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften“ umgearbeitet. Greifbar in: Weber Max, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1982<sup>5</sup>, S. 489 – 540.

Eine ausführliche Darstellung der Entwicklung der Position Webers und seiner Haltung im Werturteilsstreit findet sich in Keuth 1989. Siehe auch: Ciaffa Jay A., Max Weber and the Problems of Value-Free Social Science, Lewisburg, 1998.

<sup>109</sup> Darauf weist z.B. Keuth hin: Keuth H., 1989, S. 31. Ein Beispiel Weberscher Sprachanalyse: Zitat Weber M. in Nau 1996, S. 175: „Ob nun jemand fortschreitende Differenzierung als Fortschritt bezeichnet, ist terminologische Zweckmäßigskeitsfrage. Ob man sie aber als Fortschritt bewerten soll, kann jedenfalls keine empirische Disziplin entscheiden.“

<sup>110</sup> Siehe z.B.: Weber Max, Die „Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1982<sup>5</sup>, S. 150.

<sup>111</sup> Vgl. Weber M. in Nau 1996, S. 164.

<sup>112</sup> Siehe z.B. Weber im „Objektivitäts - Aufsatz“, in: Weber M., 1982<sup>5</sup>, S. 154.

<sup>113</sup> Vgl. Keuth 1989, S. 8 f.

<sup>114</sup> Weber im „Objektivitäts – Aufsatz“, in: Weber M., 1982<sup>5</sup>, S. 151.

*Weltauffassung unter Umständen selbst eine unhintergehbare irrationale Wertpräferenz ist.*“<sup>115</sup>

Die wissenschaftliche Erkenntnis ist in zweifacher Hinsicht gebunden: einerseits in der kulturell vorgeprägten Wahl ihrer Erkenntnisobjekte, andererseits in der Tatsache, dass wissenschaftliche Erkenntnisse für die Orientierung praktischen Handelns überhaupt als sinnvoll erachtet werden. Innerhalb dieses Rahmens kann jedoch die Wissenschaft unter der Voraussetzung *logischer Kohärenz* und *empirischer Adaequanz* objektiv gültige Erfahrungswahrheiten formulieren.

*„Die objektive Gültigkeit alles Erfahrungswissens beruht darauf und nur darauf, dass die gegebene Wirklichkeit nach Kategorien geordnet wird, welche in einem spezifischen Sinn subjektiv, nämlich die Voraussetzung unserer Erkenntnis darstellend, und an die Voraussetzung des Wertes derjenigen Wahrheit gebunden sind, die das Erfahrungswissen allein uns zu geben vermag. Wem diese Wahrheit nicht wertvoll ist – und der Glaube an den Wert wissenschaftlicher Wahrheit ist Produkt bestimmter Kulturen und nichts Naturgegebenes –, dem haben wir mit den Mitteln unserer Wissenschaft nichts zu bieten.“*<sup>116</sup>

Zielsetzungen und Mittelverwendungen sind nicht aus der Wissenschaft ableitbar. Eine werturteilsfreie „Sozialtechnologie“ kann jedoch bei getroffenen Entscheidungen die effizienteste Zielerreichung in Sollenssätzen formulieren. Mit dieser Position knüpft Weber an die von Menger schon im Methodenstreit vertretene Asicht an.

### 2.3.3.2 Wert und Wirklichkeit im Rahmen Simmelscher Erkenntnistheorie

Simmel muss in seinen erkenntnistheoretischen Überlegungen in Bezügen zur seinerzeitigen Diskussion gesehen werden, er hat jedoch – insbesondere in seiner Theorie über die Entstehung des wirtschaftlichen bzw. des Geldwertes – auch eigene Wege beschritten.

In der Linie des Methodenstreites sind seine erkenntnistheoretischen Differenzierungen zu verstehen. Die Beschreibung der Wirklichkeit ist nach Simmel Gegenstand der Einzelwissenschaften. In der ordnenden Tätigkeit des Verstandes treten Subjekt und Objekt auseinander und der Wirklichkeit wächst der Charakter der Objektivität zu. Mit dieser von Kant her geprägten Haltung bereitete Simmel das Terrain für die Gedanken, die Weber in seinem „Objektivitäts-Aufsatz“ ungleich schärfer formulierte; er ordnet die objektive Beschreibung der Wirklichkeit einer anderen Kategorie zu als die Begründung von Werten. Die Wissenschaft kann zwar die faktische Geltung von Werten beschreiben, nicht aber ihre Gültigkeit begründen<sup>117</sup>. Im Rahmen der Philosophie des Geldes sind die Ausführungen über die Entstehung des objektiven wirtschaftlichen Wertes aus den subjektiven Wertungen als solche Bemühung zu erkennen. Während die Unterscheidung von Wert und Wirklichkeit methodologischen und erkenntnistheoretischen Charakter hat, ist die Darstellung der Entstehung von Wertungen und wirtschaftlichem Wert (nicht die Begründung) eine einzelwissenschaftliche Tätigkeit.

<sup>115</sup> Zitat: Nau 1996, S. 39.

<sup>116</sup> Weber im „Objektivitäts – Aufsatz“, in: Weber M., 1982<sup>5</sup>, S. 213. Hervorhebungen im Original.

<sup>117</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 36f.



Allerdings lässt sich die kategoriale Unterscheidung von Wert und Wirklichkeit für Simmel durch wissenschaftliche Analyse verifizieren: Wenn sich der Wille, das Begehren des Subjektes auf Gegenstände der Wirklichkeit richtet, so wird die Distanz zwischen Subjekt und Objekt zuerst ins Bewusstsein gehoben und in der Folge zu überwinden versucht. Dadurch entsteht neben Subjekt und Objekt eine neue Kategorie, die Kategorie des Wertes als Ausdruck eines bestimmten *Verhältnisses* zwischen Subjekt und Objekt<sup>118</sup>.

Auf die Überlegungen zu den Grenzen der Wissenschaft bezogen heisst das, dass der Wert nur insofern Gegenstand objektiv wissenschaftlicher Beschreibung sein kann, dass *festgestellt* oder *beschrieben* wird, welche Werte faktisch gelten. Die Objektivität von Wert ist eine Objektivität der faktischen Geltung, nicht der absoluten Gültigkeit. Der Wert wird im Rahmen sozialwissenschaftlicher Analyse nicht begründet, es werden lediglich seine Entstehungsbedingungen beschrieben. Dadurch bestätigt sich jedoch die erkenntnistheoretische Unterscheidung zwischen Wert und Wirklichkeit, indem das wertende Begehren des Subjektes seinem Gegenstand eine neue Kategorie zukommen lässt, welche ihm zuvor (im Unterschied zum Sein) nicht angehaftet hatte.

Jenseits der „unteren Grenze“ der Wissenschaft sind Werte im Bereich der Verstandeskategorien angesiedelt, welche das Erkenntnisinteresse, den Willen leiten. Jenseits der „oberen Grenze“ der Wissenschaft gehören Werte in den Bereich der spekulativen Deutung des Weltgeschehens und des Lebens. Die Begründung von Werten „unterhalb“ und „oberhalb“ der Einzelwissenschaft ist Sache der Erkenntnistheorie und der Philosophie, nicht aber wissenschaftlicher Erkenntnis.

Dem Wert kann im Rahmen wissenschaftlicher Erkenntnis eine eigene Objektivität im Sinne faktischer Geltung, nicht aber absoluter Gültigkeit zuwachsen. Dies gilt es im Auge zu behalten im Hinblick auf die Bedeutung, welche Simmel dem Geld zuschreibt. Die Objektivität des wirtschaftlichen Wertes ist eine faktisch geltende Objektivität, deren stärkster Ausdruck das Geld ist. Das Geld als Ausdruck der Wechselwirkung ist seinerseits in Wechselwirkung mit der Objektivität des wirtschaftlichen Wertes: gleichsam als historisch bedingtes Apriori der Moderne formt es die Verstandeswahrnehmung im Hinblick auf die Tauschbarkeit eines begehrten Gutes, dem dadurch die Kategorie des Wertes zuwächst. Als konkretes Tauschgut ermöglicht es in der Folge den zeitlichen Fortbestand des im einzelnen Tauschakt zum Ausdruck kommenden objektiven wirtschaftlichen Wertes.

Die Objektivität des im Gelde verkörperten wirtschaftlichen Wertes ist funktional, von ihren Entstehungsbedingungen her lediglich tautologisch zu begründen und daher nicht absolut gültig, sondern bloss faktisch in Geltung.

Simmel engagierte sich weder im Methodenstreit noch direkt in der Werturteilsdebatte des „Vereins für Sozialpolitik“. Seine Position ist im Zusammenhang mit dem Methoden- und dem Werturteilsstreit auch nicht einfach auf der einen oder anderen Seite zu verorten. Er entwickelte eine eigenständige Position insbesondere dadurch, dass er sich nicht auf die Behandlung erkenntnistheoretischer und methodologischer Fragen in der Wertdiskussion beschränkte, sondern sich inhaltlich mit der Entstehung des objektiven (faktisch gegebenen) wirtschaftlichen Wertes ausführlich auseinandersetzte. Allerdings ist die Behandlung der beiden Fragenkomplexe nicht vollständig voneinander getrennt zu verstehen. Das ist gleichzeitig ein Merkmal seiner Position und Ursache für die Schwierigkeit, seinen „Platz“ zwischen den beiden bekannten Polen der Werturteilsdiskussion zu bestimmen. Seine Bemühungen um die Beschreibung der Entstehungsbedin-

---

<sup>118</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 34.

gungen des wirtschaftlichen Wertes im Tausch erinnern an die Haltung Schmollers, welche die Wirklichkeit als Gegenstand der Wissenschaft nicht ohne den Einbezug von Werten denken kann. Auf der anderen Seite ist seiner kategorialen Unterscheidung von Wert und Wirklichkeit, wie auch seinem Verständnis von Objektivität eine Perspektive eigen, welche ihren Fluchtpunkt bei Webers Postulat der Werturteilsfreiheit und in den Ausführungen seines „Objektivitäts–Aufsatzes“ besitzt<sup>119</sup>.

Die Werturteilsdiskussion braucht hier nicht weiter dargestellt zu werden. Es genüge der abschliessende Hinweis, dass Simmel zwar in Beziehung zu den seinerzeit aktuellen Diskussionen stehend, jedoch nicht direkt involviert war. Seine Arbeiten, insbesondere seine „Philosophie des Geldes“, sind als eigenständige Position zu verstehen, welche sich zwischen Schmollers staatswissenschaftlichem Seminar (es hatte den Anstoss zur Schrift „Zur Psychologie des Geldes“ gegeben<sup>120</sup>) und Webers Postulat der Werturteilsfreiheit (als dessen geistigen Urheber Dahme Simmel nennt<sup>121</sup>) einreicht.

## 2.4 Die philosophische Bedeutung des Geldes

Im vorangehenden Abschnitt kam schon andeutungsweise zum Ausdruck, welche prominente Stelle in der Wahrnehmung von Wert und Wirklichkeit das Geld einnimmt. Es ist am Schnittpunkt zwischen Wert und Wirklichkeit: einerseits ist es als Phänomen der ökonomischen Wirklichkeit faktisch gegeben und zu beschreiben. Andererseits ist es Ausdruck für subjektive Wertungen, welche im Tausch verglichen und zueinander in Beziehung gesetzt werden. Es ist Ausdruck von Wertverhältnissen, welche eine eigene, faktisch geltende Objektivität gewonnen haben.

*„Dies ist die philosophische Bedeutung des Geldes: dass es innerhalb der praktischen Welt die entscheidendste Sichtbarkeit, die deutlichste Wirklichkeit der Formel des allgemeinen Seins ist, nach der die Dinge ihren Sinn aneinander finden und die Gegenseitigkeit der Verhältnisse, in denen sie schweben, ihr Sein und Sosein ausmacht.“<sup>122</sup>*

Es soll in der Folge nun dargestellt werden, wie das Geld in der Ausübung seiner wirtschaftlichen Funktionen zu diesem stärksten Symbol der modernen Seinsformel wird. Darin liegt das zentrale Anliegen von Simmels „Philosophie des Geldes“: Die philosophische Reflexion der modernen Kultur, des modernen Lebens soll an ihrem stärksten Symbol, dem Gelde vollzogen werden.

Zu diesem Zweck analysiert Simmel die Funktion des Tausches im Hinblick auf die Vergesellschaftung sowie die Entstehung des Wertes im Tausch und dessen Objektivierung durch das Geld. Diesem Zusammenhang ist der folgende Abschnitt (2.4.1) gewidmet. Der darauf folgende Abschnitt (2.4.2) beschäftigt sich mit der Doppelrolle des Geldes, welches gleichzeitig einerseits ein Phänomen der ökonomischen Wirklichkeit ist („innerhalb der Wirtschaftsreihe“) und andererseits der von der Wirklichkeit unterschiedenen Kategorie des Wertes („ausserhalb der Wirtschaftsreihe“) zugeordnet wer-

<sup>119</sup> Mögliche Auswirkungen Simmels auf Webers Haltung in diesem Punkte bilden einen eigenen, hier nicht zu behandelnden Untersuchungsgegenstand. Fest steht jedenfalls, dass Simmel die erkenntnistheoretischen Positionen zu Wert, Wirklichkeit und Objektivität, mit welchen sich Weber vier bis zehn Jahre später profilierte, schon seiner „Philosophie des Geldes“ zugrunde legte.

<sup>120</sup> Siehe oben, Seite 45.

<sup>121</sup> Siehe oben, Seite 42.

<sup>122</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S., S. 136. Hervorhebung im Original.

den muss. Der Abschnitt 2.4.3 beschäftigt sich dann mit den Zusammenhängen zwischen dem Geld sowie der durch dieses vertretenen „Seinsformel“ und der Gesellschaft.

### 2.4.1 Das Geld als Verkörperung des wertsteigernden Tausches

Der Tausch um Geld ermöglicht im Gegensatz zum Naturaltausch für beide Tauschpartner einen subjektiven Gewinn. Wer Geld für Ware gibt erhält das, was er ganz speziell braucht, wer Ware für Geld gibt erhält das, was er ganz allgemein braucht. Beide Tauschpartner sind aus ihrer (subjektiven) Sicht nach dem Tausch im Besitz von mehr Wert. Der bloße Wechsel subjektiv geringerer Werte gegen subjektiv höhere Werte generiert einen objektiven Mehrwert, der in Geld ausgedrückt werden kann. Wertschöpfung in diesem Sinne, die Überführung subjektiver Lebensinhalte in die objektive Geldform nennt Simmel die Aufgabe sozialer Zweckmässigkeit schlechthin. Sie ist die Lösung des Kulturproblems, welches sich durch den einseitigen Vorteil im Naturaltausch, im Raub oder der Schenkung ergibt<sup>123</sup>.

*„Die Fälle, in denen wir das Geld dieser Aufgabe (dem wertsteigernden Tausch. Anm. ChW) dienen sehen, zeigen also die technische Rolle, die das Geld darauf hin spielt, dass der Tausch die wesentliche soziale Art ist, jene Aufgabe zu lösen, und dass der Tausch selbst im Gelde Körper geworden ist.“<sup>124</sup>*

Diese Formel Simmels mag auf den ersten Blick nichts Ausserordentliches festhalten. Sie mag gut in bekannte Modelle ökonomischen Denkens passen, welches die Wirtschaft als geldneutrales Gleichgewichtssystem zu erfassen versucht. Die zentrale ökonomische Aktion ist der Tausch. Das Geld ist der Wertmesser des Tausches, es vergewärtigt den wirtschaftlichen Wert eines Gutes, das ich verkauft habe, und gleichzeitig denjenigen eines äquivalenten Gutes, das ich mir kaufen werde. Es bemisst objektiv das Niveau des gleichgewichtigen Warentausches, es verkörpert ihn symbolisch in zurückhaltender Neutralität.

Die volle Dimension des Zitates im Rahmen des simmelschen Denkens kommt jedoch zum Ausdruck, wenn wir uns vor Augen führen, welche Rolle der *Tausch* bei Simmel spielt, wie der Simmel'sche Begriff von *Gesellschaft* zustande kommt und wie *Wertsteigerung* möglich ist.

#### 2.4.1.1 Der Tausch als wesentliche soziale Grundfunktion

Verschiedentlich stellt Simmel den Umstand dar, dass soziale Interaktionen in jedem Falle als Wechselwirkungen und nie als einseitige Kausalbeziehungen zu denken sind. An einer Stelle belegt er dies an einigen Beispielen, welche nur scheinbar einseitig ausgeübte Wirkungen, tatsächlich aber Wechselwirkungen sind: Das Verhältnis Redner - Versammlung, Lehrer - Klasse und Journalist - Publikum. In keinem dieser Fälle geht eine einseitige Wirkung vom Subjekt auf das Objekt über, sondern es handelt sich immer in hohem Masse um Wechselwirkungen. Dies gilt sogar im Falle eines Hypnotiseurs, dessen Gegenüber sich ja scheinbar einer absoluten Passivität hingibt<sup>125</sup>. Als spezifische Form der zwischenmenschlichen Wechselwirkung versteht Simmel den Tausch.

<sup>123</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 388 f.

<sup>124</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 389.

<sup>125</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 59.

Dabei wird nicht nur an einen materiellen oder ökonomischen Tausch gedacht, sondern auch an den Austausch von Gedanken, Ideen etc. Simmel beschreibt Tauschbeziehungen in einer originellen Art, welche zum Ausdruck bringt, dass wesentliche Elemente des Tausches als Interaktion nicht im Bereich des materiell Getauschten, sondern im Bereich der subjektiven Empfindungen der Tauschpartner angesiedelt sind. Im Tausch gibt man nicht, was man schon hat, sondern eben gerade, was man nicht hat:

*„..., der Tausch geschieht nicht um den Gegenstand, den der andere vorher hatte, sondern um den eigenen Gefühlsreflex, den der andere vorher nicht hatte.“<sup>126</sup>*

Wenn wir an einen wirtschaftlichen Tausch denken, so kann diese Aussage zunächst irritierend erscheinen. Das Problem löst sich aber, wenn wir uns vor Augen führen, was es bedeutet, dass nach dem Tausch beide Partner bessergestellt sind<sup>127</sup>. Jeder hat etwas bekommen, was nicht nur er vorher nicht hatte, sondern auch sein Gegenüber nicht. Sonst wäre gar kein Tausch zu Stande gekommen. Der Tausch wird möglich, weil das, was sich vor dem Tausch im Besitz der Tauschpartner befindet, bei diesen keinen so starken „Gefühlsreflex“ auslöst, wie bei ihrem jeweiligen Gegenüber. Umgekehrt ist der Genuss oder Nutzen, den beide aus dem Besitz des neu erworbenen Gutes beziehen grösser, als er es im Bezug auf den gleichen Gegenstand für ihren Partner vorher war<sup>128</sup>. Beide Seiten haben von ihrem Gegenüber auf der Ebene ihrer Gefühle etwas erhalten, was vorher bei keinem von beiden vorhanden war.

Der Tausch ist für Simmel nicht ein Element, das zwischen zwei anderen steht. Es treten sich nicht zwei souveräne Tauschakteure gegenüber, welche gemeinsam ein Drittes, ausserhalb ihrer selbst stehendes hervorbringen. Der Tausch geschieht wesentlich auf der Ebene der „Gefühlsreflexe“ der Tauschpartner.

*„Es wird nämlich gegenüber dem Begriffe des Tausches oft jene Denkkunklarheit begangen, infolge deren man von einer Beziehung, einem Verhältnis so spricht, als wäre es ausserhalb der Elemente, zwischen denen es spielt. Es bedeutet doch nur einen Zustand oder eine Veränderung innerhalb jedes derselben, aber nichts, was zwischen denselben, im Sinne der räumlichen Besonderung eines zwischen zwei anderen befindlichen Objekts, existiere.“<sup>129</sup>*

Der Tausch als soziale Grundfunktion ist von seinen Akteuren so wenig zu trennen, „wie ein Kuss von den zwei Menschen, die ihn austauschen“<sup>130</sup>. Er ist an die subjektiven Bedingungen der Tauschpartner gebunden. Daraus ergibt sich eine gewisse Schwierigkeit für die Herleitung des objektiven wirtschaftlichen Wertes aus dem Tausch: Wie soll in einem momentanen Ereignis (Tausch), das unlösbar an zwei Subjekte gebunden ist, objektiver Wert *real* entstehen (nicht nur nominell, im Sinne eines Preises) und danach auch weiterbestehen können? Die Rolle, die das Geld in diesem Zusammenhang spielt, wird weiter unten angesprochen<sup>131</sup>. Von den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen Simmels her ist der Vorgang insofern zu verstehen, als die subjektiven Ein-

<sup>126</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 60.

<sup>127</sup> Neudeutsch: Win – Win Situation.

<sup>128</sup> Diese Erkenntnis gilt es für das Verständnis des Simmelschen Wertbegriffes im Auge zu behalten.

<sup>129</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 61. Hervorhebung im Original.

<sup>130</sup> Vgl.: Simmel 1989 (GSG 6), S. 61.

<sup>131</sup> Siehe unten, Seite 77

schätzungen der Tauschpartner Bedingung für die Objektivität des Wertes sind. Diese existiert nicht ausserhalb oder unabhängig von subjektiven Wertschätzungen.

Die vorangehenden Zeilen zusammenfassend können wir festhalten: Jede Ereignisreihe ist das Resultat von Wechselwirkungen. Im Bereich der menschlichen Beziehungen ist der Tausch die grundlegendste Wechselwirkung, welche ihrerseits nicht wie ein Drittes zwischen Menschen steht, sondern wesentlich in ihnen als Individuen verankert ist.

*Der Tausch „... ist die zugleich reinste und gesteigertste Wechselwirkung, die ihrerseits das menschliche Leben ausmacht, sobald es einen Stoff und Inhalt gewinnen will.“<sup>132</sup>*

Damit nähern wir uns dem Gesellschaftsbegriff Simmels: Wie der Tausch nur begrifflich, nicht aber absolut ein selbständiges Drittes gegenüber den involvierten Tauschpartnern sein kann, so ist auch die Gesellschaft kein von sich aus existierender Erkenntnisgegenstand, welcher sich aus der Summe einer gewissen Zahl von Individuen ergibt.

*„...die Gesellschaft ist nicht eine absolute Einheit, die erst dasein müsste, damit all die einzelnen Beziehungen ihrer Mitglieder....in ihr als dem Träger oder Rahmen jener entstünden.“<sup>133</sup>*

Es ist gerade umgekehrt:

*„...der Tausch selbst ist eine der Funktionen, die aus dem blossen Nebeneinander der Individuen ihre innerliche Verknüpfung, die Gesellschaft zustande bringen.“<sup>134</sup>*

Die Wechselwirkungen menschlicher Beziehungen, die Sozialfunktionen - unter ihnen ganz besonders der Tausch – bringen das Gewebe von Interaktionen hervor, welches „Gesellschaft“ genannt wird. Um nachdrücklich der Ansicht vorzubeugen, es entstünde dadurch ein selbständiges, ausserhalb der beteiligten Individuen bestehendes Drittes, doppelt Simmel nach und weist darauf hin, dass die Tauschbeziehungen die Gesellschaft nicht nur bewirken, sondern selber sind. Wie das Leben die Summe der „unter den Atomen eines Körpers wechselseitig ausgeübten Kräfte“ ist, so ist der Tausch „Vergesellschaftung“:

*„Es ist deshalb noch ein zweideutiger Ausdruck, dass der Tausch Vergesellschaftung bewirke: er ist vielmehr eine Vergesellschaftung, eine jener Beziehungen, deren Bestehen eine Summe von Individuen zu einer sozialen Gruppe macht, weil „Gesellschaft“ mit der Summe dieser Beziehungen identisch ist.“<sup>135</sup>*

Gesellschaft ist nicht die Summe der daran beteiligten Individuen, sondern die Summe ihrer Wechselwirkungen, ihrer Beziehungen. Die „reinste und gesteigertste“ dieser Wechselwirkungen ist der Tausch. Schon hier wird sichtbar, welche weitreichende Konsequenzen (Wechselwirkungen) im Hinblick auf die von Simmel untersuchte moderne Gesellschaft dadurch entstehen, dass sich die soziale Grundfunktion des Tausches im Gelde verkörpert, objektiviert: Die Wechselwirkungen zwischen dem Geld und der Ge-

<sup>132</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 59.

<sup>133</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 209 f.

<sup>134</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 209.

<sup>135</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 210. Hervorhebungen im Original.

sellschaft ergeben sich aus ihrer gegenseitigen Nähe. Geld und moderne Gesellschaft sind zwei Seiten derselben Münze, des Tausches: Tausch ist einerseits Vergesellschaftung und findet andererseits seinen stärksten Ausdruck im Geld. Geld und Gesellschaft stehen in einer direkten Wechselbeziehung. Die gesellschaftlichen (wirtschaftlichen) Beziehungen haben das Geld hervorgebracht, das Geld seinerseits besitzt weitreichende Auswirkungen auf die Kultur und den Stil des Lebens. Dies zu zeigen ist das Unternehmen der „Philosophie des Geldes“.

#### 2.4.1.2 Die Entstehung des wirtschaftlichen Wertes im Tausch

Georg Simmel machte es sich mit seinen Bemühungen um das Verständnis des Wertes und der Entstehung von wirtschaftlichem Wert nicht einfach. Von seinen Schwierigkeiten erfahren wir aus einem Brief an Heinrich Rickert<sup>136</sup>:

*„...dass ich in meiner Arbeit an einem toten Punkt - in der Werth-Theorie! - angelangt bin und weder vorwärts noch rückwärts kann.“*

In einem Brief vom August des gleichen Jahres an den selben Adressaten heisst es:

*„Über meine Werth-Theorie stöhne und verzweifle ich. Gerade das Allerelementarste macht mir bisher unüberwundene Schwierigkeiten.“<sup>137</sup>*

Die Rede von *Wert* impliziert für Simmel, dass ein rein skeptischer Relativismus nicht haltbar ist. Es muss ein fester, gar ein absoluter Bezugspunkt postuliert werden, welcher verhindert, dass sich die Rede von Wert nicht im Endlosen verliert oder in einem Zirkel endet. Er ringt bis in seine späten Jahre mit diesem Problem. Wie kann er als Relativist die Welt zu verstehen suchen, ohne nicht auch die Begriffe von Wahrheit, Wert und Objektivität aufgeben zu müssen? Früchte dieser Auseinandersetzung sind in verschiedenen vorangehenden Abschnitten dargestellt worden, z.B: das Subjekt als *conditio sine qua non* der Objektivität, die Unterscheidung von Wert und Wirklichkeit etc.

Am besonderen Fall des wirtschaftlichen Wertes wird die spezifische Rolle des Geldes deutlich; gleichzeitig Symbol wirtschaftlichen Wertes und der allgemeinen Bedingung modernen Lebens zu sein.

*„Indem der Grundzug aller erkennbaren Existenz, das Aufeinander-Angewiesensein und die Wechselwirkung alles Daseienden den ökonomischen Wert aufnimmt und seiner Materie dieses Lebensprinzip erteilt, wird nun erst das innere Wesen des Geldes<sup>138</sup> verständlich. Denn in ihm hat der Wert der Dinge, als ihre wirtschaftliche Wechselwirkung verstanden<sup>139</sup>, seinen reinsten Ausdruck und Gipfel gefunden.“<sup>140</sup>*

Simmels Beschäftigung mit dem Problem des Wertes besitzt eine erkenntnistheoretische Dimension, welche oben dargestellt worden ist. Andererseits besitzt sie eine ökonomische Dimension, wenn es um die

<sup>136</sup> Datiert am 10. Mai 1898. Abgedruckt in: Simmel 1989 (GSG 6), S. 727.

<sup>137</sup> Siehe Simmel 1989 (GSG 6), S. 727.

<sup>138</sup> Hervorhebung im Original.

<sup>139</sup> Hervorhebung durch den Verfasser.

<sup>140</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 121.

Beschreibung der Entstehung des *ökonomischen* Wertes geht. Dazu nun eine kurze Darstellung ökonomischer Werttheorien, gegenüber denen Simmel seine eigene Position ausbildete.

#### 2.4.1.2.1 Abgrenzung gegenüber der Arbeitswerttheorie

Der Wert der Dinge lässt sich nach Simmel als ihre wirtschaftliche Wechselwirkung verstehen. Sie besitzen keinen Substanzwert, sondern nur einen Funktionswert im Hinblick auf den Tausch, auf ihre Tauschbarkeit.

So wenig wie Simmel eine Wertlehre aufgrund eines Substanzwertes entwickeln konnte, passte es in seine relativistische Weltsicht, sich einer Arbeitswerttheorie<sup>141</sup> anzuschließen, wie sie etwa Karl Marx – mit Rückgriff auf Adam Smith – entfaltete. „Der Wert der Dinge, als ihre wirtschaftliche Wechselwirkung verstanden“, lässt sich niemals allein aus einem Wirtschaftssubjekt oder aus dem von ihm geschaffenen Objekt begreifen. Wie *Gesellschaft* für Simmel nicht als Summe von Individuen, sondern als Summe ihrer Beziehungen zu fassen ist<sup>142</sup>, ist *Wert* nicht allein aus (arbeitenden) Subjekten, sondern aus ihren (wirtschaftlichen) Wechselbeziehungen, aus dem Tausch zu verstehen.

Simmel setzt sich aber trotzdem mit der Arbeitswerttheorie auseinander<sup>143</sup>. Ausgehend von der Distanz zwischen begehrtem Objekt und begehrendem Subjekt weist er darauf hin, dass zur Überwindung dieser Distanz ein Opfer notwendig ist. In der Auseinandersetzung mit der Arbeitswerttheorie geht es dabei um das Opfer der Arbeit. Das Opfer ist zwar eine „innere Bedingung“ oder eine „positive Voraussetzung“<sup>144</sup> des Wertes. Dieser lässt sich aber nicht allein daraus ableiten. Er hängt wesentlich auch mit dem Gewinn zusammen, den sich ein tauschwilliges Subjekt durch den Genuss des neu zu erwerbenden Gutes verspricht. Dieser Gewinn und damit der Wert des eingetauschten Gutes nun kann nur „a posteriori“<sup>145</sup> festgestellt werden. Der Wert hat so einen „psychologischen“ und „unlogisch erscheinenden“<sup>146</sup> Ursprung, er ist ein Phänomen auf der Ebene der „Gefühlsreflexe“<sup>147</sup>. Als Beispiel führt Simmel einen Menschen an, der in einer Hungersnot „ein Kleinod für ein Stück Brot“<sup>148</sup> fortgibt. Dadurch, dass ein Hungernder im Moment des Tausches ein „Kleinod“ hergibt beweist er, dass ihm das Stück Brot mehr wert ist. Für die Entstehung des Wertes bedarf es mehrerer Determinanten als nur der für die Herstellung eines Gutes aufgewendeten Arbeit.

Es ist sogar eher umgekehrt: der Wert der Arbeit lässt sich erst im Nachhinein aus dem Tauschwert oder der Nützlichkeit des produzierten Gutes erkennen<sup>149</sup>. Wenn die Vertreter einer Arbeitswerttheorie konzedieren, dass es auch nutzlose Arbeit gibt, so versetzt - argumentiert Simmel - dieses Zugeständnis der ganzen Theorie den Todesstoss<sup>150</sup>. Wenn es nutzlose Arbeit gibt, dann gibt es auch alle Zwischenstufen bis zur nützlichen Arbeit. Die Arbeit ist somit - in Bezug auf den wirtschaftlichen Wert - ein uneinheitlicher Begriff. Ihr Wert kann nicht aus ihrem Quantum, sondern nur aus ihrer Nützlich-

<sup>141</sup> Einer „objektiven Werttheorie“. Vgl. von Flotow 1992, S. 61.

<sup>142</sup> Siehe oben, Seite 69.

<sup>143</sup> Was durch von Flotow herausgearbeitet worden ist. In: von Flotow 1992, S. 86 - 91.

<sup>144</sup> Simmel zitiert in: V. Flotow 1992, S. 87.

<sup>145</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 68.

<sup>146</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 68.

<sup>147</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 60. Vgl. oben, Seite 68.

<sup>148</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 60.

<sup>149</sup> Vgl.: V. Flotow 1992, S. 88 f.

<sup>150</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 586.

keit bestimmt werden<sup>151</sup>. Die Bestimmung des Arbeitswertes erfolgt so im Grundsatz auch in der Arbeitswerttheorie ex post, was in einen inneren Widerspruch führt. Es ist nach Simmel allenthalben offensichtlich, dass Unterschiede in der Nützlichkeit geleisteter Arbeit bestehen:

*„Allein die Nützlichkeitsunterschiede bestehen eben, und es ist ein Trugschluss, wenn das ethisch vielleicht begründbare Postulat: aller Wert ist Arbeit - in den Satz umgekehrt wird: alle Arbeit ist Wert, d.h. gleicher Wert.“<sup>152</sup>*

Jeder Wert entsteht aufgrund eines „Opfers“, z.B. Arbeit. Nicht jede Arbeit bringt aber einen Wert hervor. Eine Bestimmung des wirtschaftlichen Wertes aus der zu seiner Hervorbringung aufgewendeten Arbeit ist daher nach Simmel nicht möglich.

#### 2.4.1.2.2 Subjektive Bestimmung des Tauschwertes

Unter diesen Titel fassen wir die Auseinandersetzung Simmels mit der „subjektiven Werttheorie“, wie sie aus der Grenznutzentheorie bekannt ist. Die Grenznutzentheorie wurde zur Erklärung des Marktmechanismus in eine mathematische Form gebracht. Dieses Modell genießt in der Ökonomie hohes Ansehen und wird nicht nur für die Analyse des Marktmechanismus verwendet, sondern auch als ein Argument zur Begründung der Überlegenheit der liberalen Marktordnung gegenüber anderen Wirtschaftsordnungen<sup>153</sup>. Es genügt im Rahmen der vorherrschenden Richtungen wissenschaftlicher Ökonomie und der liberalen Wirtschaftspolitik sowohl analytischen, wie auch normativen Anforderungen.

Simmel hat sich durchaus die Gedanken der Grenznutzentheorie zu eigen gemacht, indem er sich der „relativistischen Präzisierung der grenznutzentheoretischen These“<sup>154</sup> anschliesst: Bestimmung des Wertes unter Berücksichtigung des abnehmenden Grenznutzens (Sättigungsgesetz)<sup>155</sup> und dem Grenznutzensausgleich verschiedener Güter<sup>156</sup>.

Während nun die ökonomischen Gleichgewichtsmodelle für die Erklärung des Marktmechanismus diese subjektive Wertbestimmung durch die Bedingungen der vollständigen Information und der vollkommenen Konkurrenz ergänzen, kommen sie zu Tauschrelationen, welche als „Gleichgewichtspreise“ bezeichnet werden. Das sind die Güterpreise, bei denen kein zusätzlicher Tausch mehr zustande kommt, weil kein Marktteilnehmer mehr durch einen zusätzlichen Tausch bessergestellt werden kann, ohne dass ein anderer schlechter gestellt wird<sup>157</sup>. Diese Gleichgewichtspreise, als relative Preise verstanden, repräsentieren den Tauschwert der Güter. Der Tauschwert lässt sich theoretisch also aus der Summe der einzelnen Güterabwägungen (Grenznutzen und Güterausgleich) aller am Markt teilnehmenden Subjekte herleiten. Unter diesen Bedingungen kann die Wirtschaft als die Summe aller geldneutralen Tauschvorgänge äquivalenter

---

<sup>151</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 586 f.

<sup>152</sup> Zitat: Simmel 1989 (GSG 6), S. 587. Hervorhebung im Original.

<sup>153</sup> Von Flotow 1992, S. 60.

<sup>154</sup> Von Flotow 1992, S. 60.

<sup>155</sup> Erstes Gossensches Gesetz. Vgl. GWL 3, S. 1386, > *Gossensche Gesetze*.

<sup>156</sup> Zweites Gossensches Gesetz. Vgl. GWL 3, S. 1386, > *Gossensche Gesetze*.

<sup>157</sup> Marktgleichgewicht im Pareto – Optimum. Siehe: Von Flotow 1992, S. 61.



Güter analysiert werden. Die (inner)subjektiven Bedingungen der Güterabwägungen reichen für die Bestimmung des objektiv erkennbaren Tauschwertes aus.

Diese Weiterführung der „relativistischen Präzisierung der Grenznutzentheorie“ durch die Gleichgewichtstheoretiker entspricht aber nicht der Position Simmels. Für ihn lässt sich aufgrund der grenznutzentheoretischen Überlegungen (welche von den subjektiven Bedingungen ausgehen) nur gerade die Existenz, nicht aber die Höhe des subjektiven Wertes nachweisen oder bestimmen.

Der Tausch findet für ihn aus der Sicht des Subjektes eben gerade nicht unter Bedingungen der Aequivalenz, sondern der Wertdifferenz statt. Dies gilt auch beim Tausch gegen Geld: Die Höhe des subjektiven Wertes lässt sich zwar nicht bestimmen, in jedem Fall ist dieser aber höher als der Preis<sup>158</sup>. Das heisst, aus der Sicht eines tauschwilligen Subjektes muss der im Preis bemessene Geldwert eines zu erwerbenden Gutes tiefer sein als der Wert, den es für jenes subjektiv besitzt. Geldwert und subjektiver Wert des zu erwerbenden Gutes sind eben gerade nicht gleich. Der subjektive Wert des betreffenden Gutes muss für den Verkäufer kleiner sein als der Preis, für den Käufer hingegen grösser, damit ein Kauf zustande kommt<sup>159</sup>. Eine subjektive Bestimmung der objektiv feststellbaren Aequivalenz, des Tauschwertes, ist also auch im Tausch gegen Geld nicht möglich, denn es besteht eine Wertdifferenz unbekannter Höhe zwischen der subjektiven Wertschätzung des Verkäufers und dem Preis und wiederum zwischen diesem und der subjektiven Wertschätzung des Käufers. Über die Höhe des Tauschwertes lässt sich von den subjektiven Bedingungen (Güterabwägungen) der Tauschpartner aus nichts aussagen, auch wenn sich diese in einem bestimmten Geldpreis manifestieren. Der Tauschwert als empirische, im Sinne beschreibender Wissenschaft objektive Grösse ist nur als Aequivalenz erkennbar und nicht in seiner absoluten Höhe. Er lässt ausserdem nur den Rückschluss auf die Existenz des subjektiven Wertes zu.

Die Begriffe *subjektiver Wert* und *Tauschwert* hängen in Simmels System nicht unter kausalen Bedingungen zusammen. Sie sind an ganz bestimmte Tauschsituationen gebunden und können nur aus diesen heraus erklärt werden. Im Tausch gegen Geld kommt ein Preis zustande, welcher - nach den obigen Überlegungen - seinerseits nicht den objektiven Tauschwert repräsentiert, sondern die subjektive Wertschätzung der betreffenden Geldmenge durch einen Wirtschaftsteilnehmer angesichts des zu erwerbenden Gutes. Der Tauschwert wird auch im Tausch gegen Geld als Aequivalenz erkennbar. Der Preis entsteht aber unter den Bedingungen der Subjekte (ihrer subjektiven Güterabwägungen) und lässt daher im speziellen Fall auch keinen Rückschluss auf die effektive Höhe des Tauschwertes, auf das Niveau der im speziellen Tausch sich manifestierenden Aequivalenz zu. Eine sehr grosse Zahl identischer Tauschhandlungen mit identischen Preisen lassen ex post den Rückschluss auf die Deckungsgleichheit von Tauschwert und Preis zu. Im Einzelfall können Preis und Tauschwert aber weit auseinander klaffen<sup>160</sup>. Im Tausch gegen Geld ist dies sogar „am entschiedensten“ der Fall<sup>161</sup>. Simmel beweist diesen Umstand anhand der sogenannten „Konsumentenrente“<sup>162</sup>: Es gibt Güter, die in solch grossem Masse vorhanden sind, dass sie nicht von den Reichs-

---

<sup>158</sup> Von Flotow 1992, S. 80 f.

<sup>159</sup> Siehe Simmel 1989 (GSG 6), S. 79.

<sup>160</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 82.

<sup>161</sup> Siehe Simmel 1989 (GSG 6), S. 82: Geldwirtschaft vereinigt die beiden erwähnten Voraussetzungen auf das Geld: Geldwert gilt als die „Wertqualität schlechthin“ und der Marktpreis eines Gutes tritt als die „sein-sollende Proportion“ der zu vergleichenden Werte mit normativem Anspruch an den Durchschnittskonsumenten heran, der den Preis als Individuum nicht beeinflussen kann.

<sup>162</sup> Von Flotow 1992, S. 81, mit Verweis auf Dupuit und Marshall.

ten konsumiert werden können, sondern auch den „armen und ärmsten Schichten angeboten werden müssen“<sup>163</sup>. Simmel sieht darin eine

*„Wendung der Grenznutzentheorie vom Individuellen in das Soziale: statt des niedrigsten Bedürfnisses, das noch mit einer Ware gedeckt werden kann, wird hier das Bedürfnis des Niedrigsten für die Preisgestaltung massgebend.“*<sup>164</sup>

Da nun für alle Marktteilnehmer die gleichen Preise gelten, entsteht ein grosser Vorteil für die reichen Leute: sie können z.B. die Güter des täglichen Bedarfes zu einem Preis kaufen, der weit unter dem liegt, den sie im äussersten Falle noch bezahlen würden (und könnten), während der selbe Preis für die Ärmsten das äusserste Mass des Verkraftbaren darstellt. Der absolute Preis ist für beide gleich. Der subjektive Wert einer Geldeinheit ist jedoch in der Hand eines Reichen erheblich geringer als in der Hand eines Armen<sup>165</sup>. Wenn wir nach den obigen Überlegungen davon ausgehen, dass für den Armen wie für den Reichen durch dieselbe Kaufhandlung ein Wertplus zustande kommt, so muss es für den Reichen grösser sein: er hat mit der selben Geldmenge subjektiv gesehen erheblich weniger hergeben müssen als der Arme. Der Preis ist also für beide gleich, der damit verbundene, subjektive Wert (auf die Güterabwägungen gründend) hingegen nicht. Das - in seiner Höhe nicht bestimmbare - Niveau der objektiv erkennbaren Aequivalenz in den jeweiligen Tauschhandlungen unterscheidet sich deshalb erheblich.

Am einfachsten lässt sich dieser Umstand an Gütern des täglichen Bedarfes wie Grundnahrungsmitteln veranschaulichen. Auch wenn sich reiche Leute erheblich teurere Esswaren leisten können, so ist trotzdem der Einkommensanteil, den sie zur Deckung ihres Nahrungsbedarfes ausgeben müssen, viel kleiner als bei armen Menschen. Der nominelle Unterschied lässt sich daher im Modell vernachlässigen. Wir gehen im folgenden Beispiel davon aus, dass alle Menschen für die Deckung des Nahrungsmittelbedarfes eine Geldeinheit aufwenden (A). Der subjektive Wert der Grundnahrungsmittel ( $W_N$ ) ist für beide vergleichbar und sehr hoch (in der exakten Höhe nicht benennbar), da er ohne Unterschied den Menschen aller sozialen Klassen das bare Überleben ermöglicht<sup>166</sup>. Die Grenznutzentheorie auf das Einkommen (E) angewendet zeigt auf, dass die für  $W_N$  aufzuwendende Geldeinheit A in der Hand einkommensschwacher Menschen einen hohen subjektiven Wert ( $W_G$ ) besitzt, während sie für wohlhabende Leute einen subjektiv geringen Wert besitzt:

$$\begin{aligned} E_{\text{arm}} &< E_{\text{reich}} \\ A : E_{\text{arm}} &> A : E_{\text{reich}} \\ A : E &= W_G \\ \text{daraus folgt:} \\ W_{G \text{ arm}} &> W_{G \text{ reich}} \end{aligned}$$

Ein reicher Mensch gewinnt subjektiv aus einem geringen Wert (relativ wenig Geld) einen hohen Wert (die biologische Sicherung der Überlebensfähigkeit), während ein

<sup>163</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 277.

<sup>164</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 277f.

<sup>165</sup> Wenn wir das Gesetz des abnehmenden Grenznutzens hier auf das Geld anwenden wollen.

<sup>166</sup> Man möchte hier einwenden, dass auch der subjektive Wert der Grundnahrungsmittel für den Reichen gering ist. Die Menge Geld, die er dafür aufwendet ist ja für ihn eine Bagatelle. Dass ihm aber die Nahrungsgrundlage trotzdem ein hoher Wert darstellt, zeigt sich sofort, wenn eine Versorgungsknappheit eintritt. Dann sind reiche Menschen sehr schnell bereit, viel höhere Preise zu bezahlen.

Armer für den selben, hohen Wert subjektiv einen ebenfalls hohen Wert (zwar den nominell gleichen Preis, aber einen grossen Teil seines Einkommens) hergeben muss. Der Gewinn (G) als Differenz zwischen dem subjektiven Wert des Ertrages ( $W_N$ ) und dem subjektiven Wert des Aufwandes ( $W_G$ ) ist somit für den Reichen grösser.

$$\begin{aligned} W_N - W_G &= G \\ W_{N \text{ arm}} &= W_{N \text{ reich}} \\ W_{G \text{ arm}} &> W_{G \text{ reich}} \\ \text{daraus folgt:} \\ G_{\text{arm}} &< G_{\text{reich}} \end{aligned}$$

Bei einem äusserlich identischen Kaufakt entsteht für einen reichen Menschen ein subjektiv grösserer Gewinn als für einen Armen<sup>167</sup>. Zwischen Preis und subjektivem Wert besteht also kein kausaler Zusammenhang. Auf den objektiven Tauschwert, auf das Niveau der Äquivalenz sind keine Rückschlüsse möglich.

Mit der „Wendung der Grenznutzentheorie vom Individuellen in das Soziale“ hat Simmel nachgewiesen, dass sich Aussagen über die Höhe des Tauschwertes nicht von den subjektiven Bedingungen der Tauschpartner aus machen lassen. Diese beiden Grössen sind nur in ihrer Existenz nachweisbar und hängen in ihrer Höhe von einer Reihe externer Bedingungen ab (z.B. Finanzkraft des Käufers, Zeit, Ort, etc.). Ebenso hängt der Preis nicht kausal mit dem Tauschwert zusammen. Wenn sich in einem Tausch ein Preis manifestiert, so kann rückwirkend ein Tauschwert postuliert und die Existenz eines subjektiven Wertes nachgewiesen werden<sup>168</sup>. Aus subjektiven Bedingungen lässt sich aber kein objektiver Wert herleiten. Dies ist nur möglich aus der Interaktion der Subjekte, dem Tausch.

#### 2.4.1.2.3 Entstehung des objektiven Wertes im Tausch

Wenn ein Tausch stattfindet, lässt sich nur sagen, dass eine Wertsteigerung zustande gekommen ist (im obigen Beispiel Gewinn genannt): Käufer *und* Verkäufer verfügen subjektiv über mehr Wert als vor dem Tausch. Über die Höhe dieser subjektiven Wertsteigerung lässt sich aber keine allgemeine Aussage machen. Die subjektive Wertsteigerung, welche durch den Tausch zustande kommt, ist vom im Preis benannten Geldwert unabhängig und kann nur in ihrer Existenz nachgewiesen, nicht aber in der Höhe bestimmt werden.

Wenn sich auch nach Simmel der Tauschwert nicht aus den subjektiven Bedingungen der Nützlichkeit (Nachfragebedingung) oder der Knappheit (Angebotsbedingung) herleiten lässt, so ist doch die Existenz des subjektiven Wertes eine Voraussetzung für die Entstehung des objektiven Wertes im Tausch. Hier manifestiert sich die oben<sup>169</sup> angesprochene Möglichkeit objektiver Festigkeit im Rahmen einer konsequent relativisti-

<sup>167</sup> Simmel hat diesen Gedanken, vermutlich von Nietzsche her kommend, differenzierter entfaltet als dieser. Problematisch würde es aber, wenn aus dieser Beobachtung konkrete Forderungen zugunsten der Ärmern formuliert würden. Dazu liess sich Simmel wohlweislich nicht hinreissen. Solche Forderungen müssten zwischen verschiedenen Bedürfnisebenen unterscheiden und könnten allenfalls nur auf der Ebene der elementaren Bedarfsgüter erhoben werden. Alle Güter des erweiterten oder gar des Luxusbedarfs *müssen* ja nicht gekauft werden. Wer sie dennoch erwirbt, zeigt sich - unabhängig von Vermögen oder Einkommen - mit dem geforderten Preis *freiwillig* einverstanden. Allein schon die Frage, wo die Grenze zwischen Grund- und Erweiterungsbedarf zu ziehen sei, würde alle Versuche, die Erkenntnisse betreffend Konsumentenrente in ausgleichende Massnahmen umzusetzen, politisch scheitern lassen. Es würde ausserdem ein unverhältnismässiger staatlicher Kontroll- und Steuerungsapparat erforderlich.

Vgl. auch: Waibl 1989, S. 50 - 53.

<sup>168</sup> Vgl. auch: Von Flotow 1992, S. 85.

<sup>169</sup> Z.B. Seite 58.

schen Theorie: Die Tauschbedingungen (die innersubjektiv relationale Bestimmung des subjektiven Wertes, Nützlichkeit / Knappheit), welche für die beteiligten Subjekte eben gerade nicht Aequivalenz sondern Wertsteigerung bedeuten, sind die speziellen, historischen Voraussetzungen der allgemeinen sozialen Grundfunktion des äquivalenten Tausches.

Während klassische Modelle den objektiven Wert schon aus den subjektiven Bedingungen der Nützlichkeit und der Knappheit eines Gutes herleiten, grenzt sich Simmel gegen diese Position ab<sup>170</sup>. Der Ursprung des wirtschaftlichen Wertes ist bei ihm erst der Tausch als soziale Interaktion. Wenn sich Objektivität wirtschaftlichen Wertes beschreiben lässt, dann nicht aus der Summe der für Wirtschaftssubjekte und -Objekte relevanten subjektiven Bedingungen, sondern aus der Summe ihrer **Wechselwirkungen**<sup>171</sup>. Die gesellschaftliche Wechselwirkung, die soziale Grundfunktion des Tausches, schafft die Entstehungsbedingungen des objektiven *Tauschwertes*.

Nicht Nützlichkeit und Knappheit (bei Simmel: „Brauchbarkeit und Seltenheit“) bilden die kausale Ursache für den wirtschaftlichen Wert von Gütern, sondern die Wechselwirkung zwischen der „Begehrtheit“<sup>172</sup> und dem für die Gewinnung erforderlichen Opfer. Nicht die Begehrtheit allein bringt den wirtschaftlichen Wert hervor, denn wenn ich eine wilde Frucht begehre und esse, entsteht aus meinem Begehren kein wirtschaftlicher Wert<sup>173</sup>. Erst, wenn sich meinem Begehren ein Widerstand entgegenstellt, der mich zwingt, für die Gewinnung der Frucht ein Opfer zu bringen (Arbeit oder ein Gut im Tausch), entsteht ein Drittes, indem zwei Prozesse des Gebens und Nehmens zugleich Ursache und Wirkung sind<sup>174</sup>.

*„Dadurch wird aus dem Wert, den die Notwendigkeit des Verzichts dem Objekt verleiht, der wirtschaftliche Wert.“<sup>175</sup>*

Im Moment des Tausches bildet sich für zwei Tauschpartner aus ihren Abwägungen zwischen erwartetem Genuss (>Begehrtheit) und zu leistendem Opfer der subjektive Wert<sup>176</sup>. Im Tausch manifestiert sich nun die Aequivalenz der subjektiven Wertschätzungen<sup>177</sup>, welche im Tauschakt den wirtschaftlichen Wert hervorbringt. Simmel weist darauf hin, dass sich dies nicht in zeitlichem Abstand und damit kausal, sondern „eo ipso“, das heisst in ein- und demselben Vorgang, als Wechselwirkung vollzieht<sup>178</sup>. In anderen Worten formuliert Simmel:

*„So führt das blosse Begehren eines Objektes noch nicht dazu, dass dieses einen wirtschaftlichen Wert hat - denn es findet in sich allein nicht das hierfür erforderliche Mass: erst die Vergleichung der Begehren, d.h. die Tauschbarkeit ihrer Objekte, fixiert jedes dersel-*

<sup>170</sup> Zitat Simmel 1989 (GSG 6), S. 84: „Es ist ein Fehler in vielen Werttheorien, dass sie, wenn Brauchbarkeit und Seltenheit gegeben sind, den ökonomischen Wert, d.h. die Tauschbewegung als etwas Selbstverständliches, als die begriffliche Folge jener Prämissen setzen.“

<sup>171</sup> Vgl. Hinweise zu Simmels Gesellschaftsbegriff! oben, z.B. Seite 69.

<sup>172</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 74 f.

<sup>173</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 71 f.

<sup>174</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 73 f.

<sup>175</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 74.

<sup>176</sup> Siehe z.B. Simmel 1989 (GSG 6), S. 60, S. 62 ff, S. 68 und S. 74.

<sup>177</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 59.

<sup>178</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 59.

*ben als einen seiner Höhe nach bestimmten, also wirtschaftlichen Wert.“<sup>179</sup>*

Die Tauschbarkeit der Objekte, gleichzeitig Bedingung und Ergebnis der auf sie gerichteten Begehrtheit, die **Wechselwirkungen** zwischen den über sie verfügenden Subjekte bringen also den wirtschaftlichen Wert hervor. Tauschbarkeit und Aequivalenz der subjektiven Wertschätzungen sind Wechselbegriffe, welche im Denken Simmels den wirtschaftlichen Wert, den Tauschwert oder eben den objektiven Wert hervorbringen:

*„Aequivalenz und Tauschbarkeit sind Wechselbegriffe, beide drücken denselben Sachverhalt in verschiedenen Formen, gleichsam in der Ruhelage und in der Bewegung, aus.“<sup>180</sup>*

Der objektive, wirtschaftliche Wert im Sinne der allgemeinen Gültigkeit<sup>181</sup> entsteht aus der Aequivalenz, der Tauschbarkeit der Güter:

*„Durch die Aequivalenz, die überhaupt erst gelegentlich des Tausches ein Bewusstsein und Interesse erwirbt, wächst dem Wert der spezifische Charakter der Objektivität zu.“<sup>182</sup>*

Wir finden hier die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen bestätigt: das Objektive, Feste oder Absolute gründet auf der allgemeinen Gültigkeit der Relationalität. Die Aequivalenz subjektiver Wertschätzungen als Spezialfall der Relation ist Bedingung der Objektivität<sup>183</sup> des Wertes. Simmels Begriff der Objektivität ist aber mit der von ihm selber an dieser Stelle seines Werkes gegebenen Definition der Allgemeingültigkeit noch nicht vollständig erfasst. Im Bezug auf die Möglichkeit eines objektiven *wirtschaftlichen* Wertes ist die Rolle des Geldes nicht zu unterschätzen.

So, wie der Tausch nicht von den involvierten Subjekten zu trennen (zu objektivieren) ist<sup>184</sup>, ist auch die Tauschbarkeit zweier Güter nicht vom speziellen Tauschvorgang zu lösen. Der objektive, wirtschaftliche Wert ginge grundsätzlich nach einem Tausch sogleich wieder verloren. Nach dem Tauschakt besäßen beide Partner nur mehr Güter mit einem subjektiven Wert. Objektiver Wert erweist sich bis hierher als etwas ungreifbar Abstraktes, das gleichsam in einem Moment entsteht und im selben Moment wieder vergeht. Erst durch das Geld löst sich die Tauschbarkeit - der objektive Wert - von den Tauschgütern und gewinnt so eine losgelöste, konkrete Stellung. Das Geld verkörpert die Tauschbarkeit, den objektiven wirtschaftlichen Wert<sup>185</sup>, der ohne das Geld abstrakt und ungreifbar bleiben würde. Die soziale Form löst sich als greifbarer Gegenstand (Geld) sowohl von den Subjekten, wie auch von den Objekten des wirtschaftlichen Handelns und gewinnt auf diese Weise eine Absolutheit, eine Allgemeinheit und Objektivität höherer Stufe. Aglietta formuliert dieses Phänomen folgendermassen:

<sup>179</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 76. Hervorhebung im Original.

<sup>180</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 78.

<sup>181</sup> „Objektivität = Gültigkeit für Subjekte überhaupt“ Zitat Simmel 1989 (GSG 6), S. 59. In der oben (Abschnitt 2.3.3, Seite 65) verwendeten Terminologie müsste der Begriff „Geltung“ verwendet werden: faktische Geltung im Unterschied zu absoluter Gültigkeit.

<sup>182</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 59.

<sup>183</sup> Die **Aequivalenz**, welche hier als intersubjektive Bedingung der Objektivität angesprochen ist, soll nicht im Widerspruch zur oben (Seite 73) erwähnten **innersubjektiven Nichtaequivalenz** der zu tauschenden Güter gesehen werden.

<sup>184</sup> Vgl. oben, Seite 68.

<sup>185</sup> Vgl. oben, Zitate Seiten 48 und 70

*„So ist das Geld die reine Form des Tauschhandels, unabhängig von den Tauschobjekten und daher in der Lage, alle Tauschgeschäfte zu mediatisieren. Dies ist eine Auto-Organisation, da diese kollektive Einheit den intersubjektiven Verhältnissen gegenüber nicht transzendent ist. Sie ist die Abstraktion des Tauschaggregats, das als Mediator zwischen den einzelnen Tauschvorgängen fungiert.“<sup>186</sup>*

Er analysiert eine Absolutheit, welche sich als Auto-Organisation in denjenigen Verhältnissen manifestiert, welchen sie immanent ist. Eine losgelöste Form, welche als Medium zwischen denjenigen Vorgängen fungiert, von denen sie sich gelöst hat. Wir erkennen den Versuch, einen autoreferenziellen Prozess zu beschreiben, was sprachlich zu paradoxen Aussagen führt. Das Geld wird beschrieben als losgelöste, reine Form, die gleichzeitig eine wesentliche Funktion in den Prozessen ausübt, durch die sie generiert worden war. Nach den obigen Überlegungen ist das Geld als Tauschobjekt fest in die jeweiligen Tauschhandlungen eingebunden und nicht in der Lage, das Niveau der Äquivalenz, den objektiven Tauschwert zu bemessen. Trotzdem übernimmt es in der Wirtschaft diese Funktion. Der sachliche und sprachliche Widerspruch führt uns zu einem Phänomen, dem sich Simmel besonders sorgfältig gewidmet hat: der Doppelrolle des Geldes<sup>187</sup>. Einerseits ist das Geld in der modernen Wirtschaft selber Tauschgut im allergrössten Teil der wirtschaftlichen Transaktionen. Andererseits ist es gleichzeitig der ausserhalb jeder Tauschhandlung stehende, objektive Wertmesser der genau gleichen Transaktionen.

Um nun Simmels Position besser zu verstehen, müssen wir uns noch einmal vor Augen führen, dass die subjektiven Bedingungen des Tauschwertes, die Güterabwägungen, die Gefühlsregungen, „Begehrlichkeit“ und „Opfer“, der subjektive Wert etc. für ihn durchaus ihre Berechtigung haben. Diese Phänomene bringen aber nicht *kausal* den objektiven Tauschwert hervor. Sie entstehen *im Moment* des Tausches, sind gleichzeitig Ursache und Resultat der sozialen Interaktion. Aus diesen komplexen Wechselwirkungen heraus entsteht objektiver wirtschaftlicher Wert<sup>188</sup>. Objektiver Wert lässt sich für Simmel nicht kausal - wie in der Arbeitswerttheorie aus dem (Arbeits) - Opfer des Subjekts oder wie in den liberalen Theorien aus den subjektiven Güterabwägungen herleiten, sondern nur aus der Wechselwirkung, der sozialen Interaktion, dem Tausch.

#### 2.4.1.3 Zusammenfassung

Das Geld als substanzlose Form bezieht seinen Wert nicht aus der Mühe, die für seine Herstellung aufgewendet wurde und auch nicht aus dem Material, aus dem es hergestellt ist. Als greifbarer Alltagsgegenstand kommt ihm sein Wert analog zur oben gegebenen Herleitung des objektiven wirtschaftlichen Wertes zu. Weder das für seine Gewinnung notwendige Opfer, noch seine subjektiven Bedingungen bringen seinen Wert hervor; es ist seine Funktion. Der Wert des Geldes wurzelt in seiner Funktion der bestmöglichen Vermittlung wertsteigernder Tauschakte.

Simmel weist auf die Erleichterung hin, welche der Waren - Geld - Tausch gegenüber dem Naturaltausch bringt: Es wird in viel mehr Fällen möglich sein, Tauschhandlungen

<sup>186</sup> Aglietta Michel, Die Ambivalenz des Geldes, in: Kintzelé / Schneider (Hrsg.) 1993, S. 186.

<sup>187</sup> Siehe dazu unten, Abschnitt 2.4.2 Die Doppelrolle des Geldes, ab Seite 80.

<sup>188</sup> Siehe Simmel 1989 (GSG 6), S. 58 f und S. 74.

zu vollziehen, welche aequivalente Tauschakte ermöglichen und zum Vorteil beider Tauschpartner gereichen.

*„Hier sind es nun zwei Eigenschaften des Geldes, die nach dieser Richtung hin den Tausch von Waren oder Leistungen gegen dasselbe als den vollkommensten erscheinen lassen: seine Teilbarkeit und seine unbeschränkte Verwertbarkeit. Die erstere bewirkt, dass überhaupt eine objektive Aequivalenz zwischen Leistung und Gegenleistung stattfinden kann. Naturale Objekte lassen sich in ihrem Werte selten so bestimmen und abstufen, dass ihr Austausch von jeder der Parteien als völlig gerechter anerkannt werden muss; erst das Geld ... gibt die technische Möglichkeit für genaue Gleichheit der Tauschwerte ... Die zweite (Möglichkeit, Anm. ChW) erhebt sich über der Tatsache, dass der Naturaltausch selten beiden Teilen gleichmässig erwünschte Objekte zuführen bzw. sie von gleichmässig überflüssigen befreien wird. In der Regel wird der lebhaftere Wunsch auf Seiten des Einen sein, und der Andere entweder nur gezwungen oder gegen ein unverhältnismässig hohes Entgelt auf den Tausch eingehen. Beim Tausch von Leistungen für Geld dagegen erhält der Eine den Gegenstand, den er ganz speziell braucht; der Andere etwas, was jeder ganz allgemein braucht. ... Damit ermöglicht der Tausch um Geld beiden Parteien eine Erhöhung ihres Befriedigungsniveaus, während bei naturalem Tausch sehr häufig nur die eine das spezifische Interesse am Erwerben oder Loswerden des Objektes haben wird.“<sup>189</sup>*

Das Geld ermöglicht - unter ganz wenigen Einschränkungen - Tauschhandlungen, die für beide Seiten vorteilhaft sind, welche das „Quantum subjektiv empfundener Werte“<sup>190</sup> insgesamt vergrößern. Das Geld verkörpert alle Möglichkeiten wertsteigernder Tauschhandlungen, es vereinigt in sich und materialisiert eine unbeschreibliche Anzahl sozialer Interaktionen, es ist die inkarnierte Wechselwirkung, mit den Worten Simmels: „die Greifbarkeit des Abstraktesten“<sup>191</sup>.

Schon dieser Begrifflichkeit sehen wir die Schwierigkeit, die Spannung an: Das Greifbare ist ja eben gerade nicht abstrakt und umgekehrt, Abstraktes ist nicht greifbar. Wie ist nun diese alchimistische Vereinigung des Gegensätzlichen möglich? Wir erkennen diese Möglichkeit in Simmels Ansatz der konsequenten Anwendung seines relativistischen Systems: Relativismus ohne Relativierung seiner selbst, ohne die Möglichkeit einer allerletzten Festigkeit der Erkenntnis ist nicht zu Ende gedacht<sup>192</sup>. Das Geld ist gleichsam ein Kristallisationspunkt dieses erkenntnistheoretischen Grundsatzes. Zur Verdeutlichung hier ein schon einmal verwendetes Zitat, das einen der Kerngedanken aus Simmels *Philosophie des Geldes* formuliert:

*„Indem der Grundzug aller erkennbaren Existenz, das Aufeinander - Angewiesensein und die Wechselwirkung alles Daseienden den ökonomischen Wert aufnimmt und seiner Materie dieses Lebensprinzip erteilt, wird nun erst das innere Wesen des Geldes verständlich. Denn*

<sup>189</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 387 f.

<sup>190</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 388.

<sup>191</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 137.

<sup>192</sup> Siehe Simmel 1989 (GSG 6), S. 117.

*in ihm hat der Wert der Dinge, als ihre wirtschaftliche Wechselwirkung verstanden, seinen reinsten Ausdruck und Gipfel gefunden.“<sup>193</sup>*

Das Geld vereinigt scheinbare Widersprüche auf sich: es ist Relation per se und tritt selber wiederum in Relation zu anderen Dingen. Die „Formel des allgemeinen Seins“<sup>194</sup> vereinigt sich strukturell mit dem ökonomischen Wert, wird im Geld konkret sichtbar und historisch wirksam.

Was nach den subjektiven Bedingungen des einfachen Tausches nicht möglich ist: die kausale Herleitung des objektiven Wertes, wird im Wechselspiel des Tausches selber möglich. Was im einfachen Tausch Ware gegen Geld ebenfalls nicht möglich ist, die objektive Bemessung des Tauschwertes mit Geldwert, wird unter den Bedingungen des geldvermittelten Warentausches möglich: Wer Arbeitskraft gegen Lohn verkauft, nur um Geld zu besitzen, wird verhungern, das Geld wird letztlich keinen konkreten Wert haben. Es *hat* aber einen Wert im Hinblick darauf, dass man sich damit z.B. Nahrungsmittel kaufen kann. Sein Wert für einen Menschen, der seinen Lebensunterhalt durch Arbeit verdient, gründet auf dem Tausch Arbeit gegen Nahrungsmittel, das Geld verkörpert diesen Tausch.

Geld besitzt seinen Wert aufgrund seiner Funktion, als *Mittel* zum *Zweck*. Weil es aber dasjenige Mittel ist, das die meisten Zwecke überhaupt erschliessen kann, kann es selber ebenfalls zum Zweck werden: wie durch eine Linse fokussieren sich *durch das Geld* alle *hinter dem Geld* liegenden möglichen Zwecke, deren Zahl unbegrenzt ist.

Eine Mittel - Zweck - Unterscheidung angesichts des Geldes erübrigt sich in der Regel in der Praxis. Georg Simmel hat dieser Unterscheidung jedoch einige Aufmerksamkeit gewidmet und sie unter den Begriff der Doppelheit der Rollen des Geldes gefasst<sup>195</sup>. Er liefert damit einen wichtigen Schlüssel zum Verständnis der „Philosophie des Geldes“.

## 2.4.2 Die Doppelrolle des Geldes

### 2.4.2.1 Vorbemerkung

Was Simmel unter den Begriff der *Doppelrolle des Geldes* fasst, ist das Phänomen, welches die ökonomische Theorie seit der aristotelischen Unterscheidung von „Oikonomik“ („naturgemässer Haushalts - und Erwerbskunst“) und „Chrematistik“ („Kapitalerwerbswesen“)<sup>196</sup> mehr oder weniger beschäftigt. Es handelt sich um die angesprochene Mittel - Zweck - Unterscheidung und darum, ob das Geld einen neutralen Dienst im relativen Warentausch leiste, oder ob es selber in Tauschrelationen eintrete, ja sogar Ziel und Zweck von Tauschhandlungen sei. Hier scheiden sich auch die Geister in der Frage, ob die Wirtschaft als dynamisch-gleichgewichtiges und geldneutrales W - G - W' - Modell oder als Prozess unter dem Gesichtspunkt G - W - G' zu analysieren sei. Was man bei flüchtigem Hinsehen als Methodenstreit abtun könnte, erweist sich als zentrale Frage, welche nicht nur Folgen auf mögliche analytische Zugänge zum Verständnis wirtschaftlicher Prozesse besitzt, sondern auch normatives Gewicht im Hinblick auf *Kritik an* oder die *Legitimation von* ökonomischen Theorien.

<sup>193</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 121. Hervorhebung im Original.

<sup>194</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 136.

<sup>195</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 125.

<sup>196</sup> Aristoteles, Politik 1, 1256 ff.



Georg Simmel versucht unter dem Begriff der Doppelrolle des Geldes eine Synopse beider Möglichkeiten. Er erkennt, dass beide Sichtweisen gleichzeitig in ein und derselben wirtschaftlichen Transaktion vertreten sind. Sowohl die monetaristische Sichtweise, welche Wirtschaft als Geldnachfrage und Geldwertschöpfung betrachtet, wie auch die Sichtweise, welche die Wirtschaft als geldneutrales Gleichgewichtssystem versteht, nehmen eine Vereinfachung vor. Das Geld, um das es bei dieser Unterscheidung wesentlich geht, übt immer beide Rollen gleichzeitig aus: diejenige des neutralen Bewerter und Vermittlers wirtschaftlicher Transaktionen, wie auch diejenige des Ziels und Zweckes wirtschaftlicher Tätigkeit. Die Ausblendung des einen oder des anderen Aspektes bedeutet nach Simmel eine unzulässige Vereinfachung<sup>197</sup>.

#### 2.4.2.2 Ideal und Wirklichkeit

Aus den vorangehenden Abschnitten ist deutlich geworden, welchen Zusammenhang Simmel zwischen Philosophie und Geld, zwischen Erkenntnistheorie und Gegenstand der Erkenntnis sieht. Die Wechselwirkung als philosophische Grundfunktion seines relativistischen Erkenntnissystems ist in der ökonomischen Wirklichkeit durch das Geld verkörpert. Seine Verwendung des Begriffes *Philosophie* im Zusammenhang mit Geld ist nicht voreilig oder anmassend, sie ist philosophisches und erkenntnistheoretisches Programm. Sie ist auch der Ausdruck für die Wechselwirkung zwischen (ökonomischer) Wirklichkeit und Philosophie, für die gegenseitige Beeinflussung, welche sich in ihrer Komplexität deutlich von kausalen oder auch dialektischen Ereignisreihen unterscheidet. Sie ist Ausdruck für Inhalt und Methode des simmelschen Denkens. Das Geld als historischer Angelpunkt der allgemeinen Seinsformel<sup>198</sup> vereinigt das Prinzip der komplexen Wechselwirkung in sich selber. Es oszilliert zwischen seinen zwei ureigensten Rollen oder Funktionen: der *inhaltslosen reinen Form der Tauschbarkeit* und dem *absoluten Massstab*. In seiner ersten Rolle ist es Relation. Gerade deshalb nun tritt es selber in Relation, wird zum Massstab dessen, was Relation ist: alle anderen Relationen werden an ihm gemessen, d.h. es *hat* selber Relation<sup>199</sup>. Diese Funktionen bedingen sich wechselseitig: Das Geld kann Relation *sein*, weil es Relation *hat* und es *hat* Relation, weil es Relation *ist*.<sup>200</sup> Zur Verdeutlichung: Geld kann die Verkörperung des relativen Warenwertes sein (Stichwort: *Wertkonstanz*), weil es in einer angemessenen Beziehung zu den realwirtschaftlichen Vorgängen steht<sup>201</sup>. Wenn schon nur der Glaube der Wirtschaftsteilnehmer daran erschüttert wird, dass das Geld die Verkörperung des relativen Warenwertes ist (dass es im Wert einigermaßen konstant ist), dann wollen sie ihr Geld schnell loswerden und bewirken oder beschleunigen eine Inflation. Die Folge ist, dass

<sup>197</sup> Diese Ansicht ist nicht unumstritten. Aglietta setzt sich mit dem Einwand der Unvereinbarkeit beider Systeme auseinander. Er vergleicht die Ökonomie, welche am einen oder anderen Erklärungsmodell festhält und die beiden für unvereinbar erklärt, mit der Physik vor der einsteinschen Wende und den Gehversuchen in der Chaostheorie. Die Physik hat vor der Ökonomie erkannt, dass es unmöglich ist, auf mikroskopischer Ebene vollständige Kenntnis über ein System zu haben. Die Physik hat auch erkannt, dass sich strukturell instabile Systeme nicht auflösen müssen. Die Ökonomie, sofern sie sich auf das Geld als Grundlage beruft, muss diese „epistemologische Revolution“ noch vollziehen. Aglietta in Kintzelé / Schneider (Hrsg.), 1993, S 180 f.

<sup>198</sup> Vgl.: Simmel 1989 (GSG 6), S. 136.

<sup>199</sup> Vgl.: Simmel 1989 (GSG 6), S. 131.

<sup>200</sup> Vgl.: Simmel 1989 (GSG 6), S. 130.

<sup>201</sup> Was z.B. anlässlich einer Hyperinflation oder in einer Zeit florierender Schattenwirtschaft unter Zuhilfenahme einer Ersatzwährung nicht mehr der Fall ist. Wenn eine Währung die Beziehung zu den realwirtschaftlichen Vorgängen des entsprechenden Landes (die Relation) verloren hat, dann verkörpert es auch den relativen Warenwert nicht mehr (*ist* nicht mehr Relation), seine Annahme wird zusehends verweigert.

das Geld auch keine angemessene Relation zu den realwirtschaftlichen Vorgängen mehr hat.

Der autoreferenzielle Prozess<sup>202</sup>, welcher Voraussetzung des Funktionierens einer Geldwirtschaft ist, wird in der Praxis institutionell durch staatliche Autorität untermauert und psychologisch durch die Geldillusion<sup>203</sup> gestützt.

Die Doppelrolle des Geldes, die Komplexität der ihm immanenten Wechselwirkung lässt sich folgendermassen fassen: Das Geld übt zwei Funktionen gleichzeitig aus, die sich gegenseitig auszuschliessen scheinen und sich gerade deshalb gegenseitig bedingen. Simmel selber hält dafür einige bildhafte Beschreibungen bereit:

*„Das Geld gehört also zu denjenigen normierten Vorstellungen, die sich selbst unter die Norm beugen, die sie selbst sind. Alle solchen Fälle ergeben primäre, wenn auch auflösbare Verwicklungen und Kreisbewegungen des Denkens: der Kreter, der alle Kreter als Lügner bezeichnet und so unter sein eigenes Axiom gehörend seine eigene Aussage Lügen straft; der Pessimist, der die ganze Welt schlecht nennt, so dass seine eigene Theorie es auch sein muss; der Skeptiker, der wegen der grundsätzlichen Leugnung aller Wahrheit auch die des Skeptizismus selbst nicht aufrecht erhalten kann usw.“<sup>204</sup>*

Konkret sieht Simmel die Doppelrolle des Geldes in seinen Funktionen „ausserhalb und innerhalb der Reihen der konkreten Werte“<sup>205</sup>, bzw. „innerhalb und ausserhalb der Wirtschaftsreihe“<sup>206</sup>

#### 2.4.2.2.1 Das Ideal: Das Geld ausserhalb der Wirtschaftsreihe

Das Ideal des neutralen Geldes, das ausserhalb der Ereignisreihen der Realwirtschaft steht und in den Tauschhandlungen die relativen Warenwerte repräsentiert, ist die Erkenntnisgrundlage, welche den ökonomischen Gleichgewichtsmodellen zugrunde liegt. Für Tauschrelationen spielen Geldmenge und Preisniveau keine Rolle, ihre Veränderung hat daher langfristig auch keinen Einfluss auf die realwirtschaftlichen Vorgänge. In diesem Ideal wirkt das Geld nach Simmel seinem „reinen Begriffe nach“<sup>207</sup>, es drückt die Tauschbarkeit<sup>208</sup> der Waren, ihre Relationen aus, welche den wirtschaftlichen Wert ausmachen. Das Geld ist nichts als ein Zeichen der relativen Warenwerte. Aus diesem Grunde spielt es auch keine Rolle, aus welchem Material das Geld physisch besteht, sein Warenwert lässt sich in der folgenden Gleichung aus dem Bruch auf der rechten Seite herauskürzen:

$$\text{Ware} : \text{Gesamtwarenmenge} = \text{Preis} : \text{Gesamtgeldmenge}$$

Wertkonstanz vorausgesetzt, besitzt diese ideale Rolle des Geldes einen hohen Erklärungsgehalt für die ökonomische Wirklichkeit. Es ist nicht zu bestreiten, dass das Geld diese Rolle tatsächlich innehält. Philosophisches Ideal und konkrete Rolle des Geldes entsprechen sich also. Damit, das wurde in den vorangehenden Abschnitten schon ge-

<sup>202</sup> Vgl. Agliettas Begriff der Auto - Organisation. Siehe Fussnote 186, Seite 77.

<sup>203</sup> Zum ökonomischen Begriff der Geldillusion: GWL 3, >>> Geldillusion, S. 1260.)

<sup>204</sup> Zitat: Simmel 1989 (GSG 6), S. 126.

<sup>205</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 125.

<sup>206</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 130.

<sup>207</sup> Vgl.: Simmel 1989 (GSG 6), S. 125.

<sup>208</sup> Vgl.: Simmel 1989 (GSG 6), S. 78 und oben, Fussnote 180, Seite 77.

nügend erläutert, wird aber nicht die gesamte Wirklichkeit des Geldes beschrieben. Dafür gibt es zwei Gründe:

Einerseits geschieht in der Realwirtschaft ein Tausch in den allermeisten Fällen als Ware gegen Geld. Die Ware wird also nicht nur am Geld gemessen, sondern auch das Geld an der Ware<sup>209</sup>. Das Geld repräsentiert nicht nur die Relation der Warenwerte, sondern es tritt selber in Relation zu den Waren.

Andererseits steht das Geld nicht allen tauschwilligen Wirtschaftsteilnehmern frei zur Verfügung. Um eine Warentransaktion überhaupt zu ermöglichen, muss Geld beschafft, Kredit aufgenommen werden. Geld wird zur käuflichen Ware auf Zeit, welche selber mit einem Geldpreis bemessen wird.

Obwohl das Geld in gewisser Hinsicht seinem Ideal durchaus entspricht, bestehen gleichzeitig auch Abweichungen<sup>210</sup>.

Sowohl das Ideal, wie auch die Abweichungen sind aber für das Funktionieren der Wirtschaft unumgänglich.

#### 2.4.2.2.2 Die am Ideal orientierte Wirklichkeit: Das Geld innerhalb der Wirtschaftsreihe

Die praktische Notwendigkeit des Nebeneinanders von Ideal und abweichender Wirklichkeit kennzeichnet die „Doppelrolle des Geldes“:

*„Die Doppelrolle des Geldes ist, dass es einerseits die Wertverhältnisse der austauschbaren Waren untereinander misst, andererseits aber selbst in den Austausch mit ihnen eintritt und so selbst eine zu messende Grösse darstellt; und zwar misst es sich wiederum einerseits an den Gütern, die seine Gegenwerte bilden, andererseits am Gelde selbst; denn nicht nur wird, ... das Geld selbst mit Geld bezahlt, ... sondern das Geld des einen Landes wird, ... zum Wertmesser für das Geld des anderen.“<sup>211</sup>*

Das Ideal ist die neutrale Bemessung der Wertverhältnisse. Die praktische Notwendigkeit ist aber gleichzeitig das Eintreten des Geldes in die Tauschrelationen, welches nur dank der Orientierung am Ideal möglich ist. Das bedeutet, dass das Geld seine Funktion als allgemeines Tauschmittel nur deshalb wahrnehmen kann, weil die Wirtschaftssubjekte an seine Stellung ausserhalb aller Tauschrelationen, konkret an seine Wertkonstanz, an seinen absoluten Wert glauben, sich also im realwirtschaftlichen Handeln am Ideal orientieren.

Es gibt mehrere mögliche Bezeichnungen für dieses Phänomen. Simmel nennt es „die praktisch notwendige Fiktion“<sup>212</sup>. Die geltende ökonomische Lehre verwendet den Begriff der *Geldillusion* für den Glauben an die Wertkonstanz des Geldes, der in der Regel erst erschüttert wird, wenn der Grad der Illusion ein ausserordentlich hohes Mass erreicht.

<sup>209</sup> Vgl. z.B.: Der sog. Big-Mac-Index dient als weltweite Vergleichsmöglichkeit der Kaufkraft von Währungen (bei bewusster Vereinfachung nur als tendenzielle Angabe zu interpretieren). Der McDonald's Big-Mac als weltweit homogenes Produkt bietet sich als Massstab zur Kaufkraftbewertung an. Siehe: Wirtschaftszeitung CASH, 7. Jahrgang Nr. 16, Zürich 1995, S. 17.

<sup>210</sup> Vgl.: Von Flotow 1992, S. 129.

<sup>211</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 126.

<sup>212</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 234.

Zwei Gründe für die Aufrechterhaltung dieser Fiktion finden sich in der menschlichen Psyche: Einerseits wäre der Mensch mit der Aufgabe überfordert, die Konstanz der Relation der einzelnen Geldeinheit zur gesamten Geldmenge bei jedem Kauf zu überprüfen. Er muss davon ausgehen können, dass dieses Verhältnis - und damit der Geldwert - konstant ist<sup>213</sup>. Andererseits verfestigen sich in der menschlichen Psyche Vorstellungen absoluter Preise, welche der Relativität des Verhältnisses Geldmenge : Geldeinheit nicht zu folgen vermögen<sup>214</sup>.

Die Orientierung der Wirklichkeit am Ideal ist demnach eine praktische Notwendigkeit und eine Folge der Unmöglichkeit, anlässlich eines Tausches über alle Informationen zu verfügen, welche zur Verifizierung der Angemessenheit eines Preises erforderlich wären. Die Fiktion, die Geldillusion ist notwendig, um den reibungslosen Fluss der wirtschaftlichen Transaktionen zu ermöglichen.

#### 2.4.2.3 Zusammenfassung

Mit dem Begriff der *Doppelrolle des Geldes* findet Simmel einen Begriff für die komplexe Integration zweier analytischer Modelle. Was das Geld betrifft kann es nicht um die Frage gehen, ob das Modell  $W - G - W'$ , das Geld als neutraler Bemesser eines Warentausches oder  $G - W - G'$ , das Geld als handel- und vermehrbare Tauschgut die Wirklichkeit besser beschreiben kann. Die Gleichzeitigkeit beider Rollen beschreibt das Wesen des Geldes, wobei das erste Modell einem Ideal entspricht, welches den im zweiten beschriebenen Prozess überhaupt erst ermöglicht. Das Geld kann seine Tauschmittelfunktion nur wahrnehmen, weil seine Wertkonstanz ausserhalb aller Tauschrelationen begründet gesehen wird und es ist nur vermehrbar, weil es selber in Tauschrelationen eintritt.

Im Hinblick auf die wirtschaftliche Praxis ist nun gezeigt, dass die Geldfunktionen der Wertaufbewahrung und der Recheneinheit („Ausserhalb der Wirtschaftsreihe“), die Voraussetzung für die Wahrnehmung der Funktion des Tauschmittels („Innerhalb der Wirtschaftsreihe“) bilden<sup>215</sup>. Wenn das Geld den Wert der hergegebenen Ware nicht bis zum Eintauch gegen eine andere Ware aufbewahren würde, dann würde es als Tauschmittel nichts taugen.

Simmel würde aber seinem relativistischen Erkenntnisprinzip nicht gerecht, wenn er es bei der Feststellung dieser kausalen Abhängigkeit belassen würde. Vielmehr steht der Begriff der *Doppelrolle des Geldes* für eine komplexe Wechselwirkung: Das Geld, dessen Warenwert in jedem Fall irrelevant ist<sup>216</sup>, dessen Wertkonstanz für die Wahrnehmung seiner Tauschmittelfunktion aber geglaubt werden muss, bezieht seinen Wert aus seiner Funktion als Tauschmittel.

*„Über diese logische Unzulänglichkeit hinaus macht aber der Fall allerdings die eigentümliche Wertart des Geldes klar. Den Wert, den das Geld als solches besitzt, hat es als Tauschmittel erworben; wo es nichts zu tauschen gibt, hat es auch keinen Wert. Denn ersichtlich steht seine Bedeutung als Aufbewahrungs- und Transportmittel nicht in derselben Linie, sondern ist ein Derivat seiner Tauschfunktion, oh-*

<sup>213</sup> Vgl. die Gleichung oben, Seite 82. Simmel 1989 (GSG 6), S. 182.

<sup>214</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 192.

<sup>215</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 130.

<sup>216</sup> Vgl. die Gleichung oben, Seite 82.

*ne welche es jene anderen Funktionen niemals üben könnte, während sie selbst von diesen unabhängig ist.“<sup>217</sup>*

In diesem Satz schreibt Simmel, dass die Tauschmittelfunktion von der Funktion der Wertaufbewahrung unabhängig sei. So, wie er hier begründet, ist dies auch absolut einleuchtend und als Aussage gültig. Allerdings ist vorher ebenso klar zum Ausdruck gekommen, dass die Tauschmittelfunktion wesentlich von der Wertkonstanz (der Struktur der Wert- Aufbewahrungsfunktion) abhängig ist.

Beide Aussagen sind je für sich genommen gültig und doch scheinen sie sich zu widersprechen. Die kausale Argumentation in der einen Richtung ist durchaus korrekt durchgeführt und kommt trotzdem zu einer Aussage, welche der korrekten, kausalen Argumentation in der anderen Richtung widerspricht. Es ist nicht nur für Simmels erkenntnistheoretischen Ansatz, sondern für das Funktionieren des Geldes kennzeichnend, dass dies möglich ist. Nicht lineare Kausalität, sondern Wechselwirkung, Relation, gegenseitige Relativierung sind hier bedeutsam.

Diese Möglichkeit auf der Erkenntnisebene kann mit Boudon unter den Begriff der *Komplexität* gefasst werden<sup>218</sup>. Sie entspricht dem scheinbaren logischen Widerspruch in Simmels relativistischen Erkenntnisgrundsätzen, welche die Wahrheit des Relativismus erst in der Relativierung seiner selbst zum Ausdruck kommen lassen<sup>219</sup>. Das Absolute, Feste ergibt sich aus dem Fluss der Dinge, die Einheit aus der unendlichen „Alternierung und Verschlingung der begrifflich entgegengesetzten Erkenntnisprinzipien“<sup>220</sup>. Diese Erkenntnisstruktur spiegelt sich in der Struktur des Geldes: Die Objektivität seines Wertes (mit Simmel gesprochen), die Einheit, das Wesen des Geldes ergibt sich aus der wechselseitigen Relation seiner Funktionen.

Die autoreferenzielle Struktur der Geldfunktionen scheint das Nachdenken über die Rolle des Geldes immer wieder in logische Widersprüche zu treiben. Sie führt dazu, dass sogar Analysen der Geldwirtschaft entworfen werden können, die sich zu widersprechen scheinen und trotzdem beide ( $W - G - W'$  und  $G - W - G'$ ) einen hohen Erklärungsgehalt betreffend der ökonomischen Wirklichkeit besitzen.

Simmels Begriff der *Doppelrolle des Geldes* macht deutlich, dass eine Zusammenschau der beiden Modelle notwendig ist. Er zeigt aber auch, dass es sich beim Gegensatz der entsprechenden Analysen nicht um einen schöngeistigen Methodenstreit, sondern um ein in der Strukturlogik des Geldes verankertes Phänomen handelt. Darüber hinaus wird ersichtlich, dass das Funktionieren der Geldwirtschaft und ihrer Logik auf autoreferenziellen Grundlagen steht, dass aus pragmatischen Gründen Annahmen getroffen werden, welche innerhalb den Regeln der in Kausalketten argumentierenden Logik nicht zu begründen sind. Bestimmungen fallen funktional aus.

Es wird deutlich, dass die Geldlogik als System zwar kohärent sein mag, dass der Referenzpunkt des Systems jedoch aufgrund einer pragmatischen oder glaubensmässigen Annahme gesetzt ist.

Geld funktioniert als Geld, weil Warenwert sich in Geldpreisen ausdrücken lässt. Geldpreise von Waren lassen sich bestimmen, weil Geld als Geld funktioniert. Diese beiden Aussagen sind kohärent, führen aber eine zyklische, funktionale Gelddefinition vor, welche nur deshalb haltbar ist, weil implizit ein nicht herleitbarer, absoluter Geldwert als Referenzgrösse einfach angenommen und systemimmanent in fraktionierbaren Einhei-

<sup>217</sup> Zitat Simmel 1989, S.179.

<sup>218</sup> Vgl. oben, Fussnote 81, Seite 57.

<sup>219</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 117.

<sup>220</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 13.

ten verfügbar gemacht wird, welche ihrerseits zur Bildung von Geldpreisen von Waren herangezogen werden können.

Der Begriff der Doppelrolle des Geldes führt an das zentrale Element dessen heran, was als die Strukturlogik des Geldes bezeichnet werden kann: *Eine autoreferenzielle Doppelfunktion, welche dank der pragmatischen Annahme und Verwertung eines absoluten Begriffes kohärent funktioniert.*

Was im Kontext von Funktionen als Komplexität verstanden werden kann, hält den Kriterien inhaltlich rationaler Bestimmungen nicht stand. Es ist eine pragmatische Annahme, welche sich im ökonomischen Kontext hervorragend bewährt, aus den Tauschakten heraus einen allgemeinen Wertbegriff entstehen zu lassen, der wiederum zur Bewertung einzelner Tauschakte herangezogen werden kann. Es ist jedoch logisch unzulässig, einen allgemeinen Wert aus einer angenommenen Summe von Einzelbewertungen zuerst entstehen zu lassen und dann wiederum in Einzelbewertungen zu fraktionieren. Es ist logisch ebenso unzulässig, eine Qualität (nämlich allgemeiner Wert zu sein) in zählbare Einheiten zu quantifizieren.

Die Strukturlogik des Geldes kann als pragmatische Funktionslogik verstanden werden, welche für inhaltliche Begründungen unzureichend ist. Das gilt es besonders dann im Auge zu behalten, wenn sie in anderen als in ökonomischen Kontexten für Begründungen herangezogen wird.

### 2.4.3 Geld und Gesellschaft

#### 2.4.3.1 Vorbemerkung

In den nun folgenden Abschnitten sollen die Wirkungen untersucht werden, welche vom Geld auf die Gesellschaft ausgehen. Simmel geht davon aus, dass nicht eine Gesellschaft als objektive Grösse eine bestimmte Art und Weise hat, mit dem Geld umzugehen. Sein Gesellschafts- und sein Geldbegriff ermöglichen eine andere Sicht auf die Wirkungen, welche das Geld ausübt: Gesellschaft ist nicht die Summe ihrer Individuen, sondern die Summe der Beziehungen dieser Individuen untereinander<sup>221</sup>. Geld als die Verkörperung einer ganz bestimmten Form der Beziehungen von Individuen - des wertsteigernden Tausches - hat einen bedeutenden Einfluss auf die Gesellschaft und den Begriff, den wir von ihr haben. Die pragmatische Funktionslogik des Geldes ist Formprinzip der Wechselwirkungen innerhalb der Gesellschaft. Diese Logik steht in derselben Doppelrolle, wie das Geld in den ökonomischen Zusammenhängen: Sie ist das allgemeine, gleichsam über der Gesellschaft stehende Formprinzip und prägt gleichzeitig die einzelnen Beziehungen, welche „Gesellschaft“ erst konstituieren. Dieser Umstand soll in der Folge unter drei Aspekten, unter drei Begriffspaaren beleuchtet werden, welche nach Simmel den „Stil des Lebens“ ausmachen: *Quantität – Qualität* (Abschnitt 2.4.3.2) und *Nähe – Distanz* (Abschnitt 2.4.3.3) sowie *subjektive und objektive Kultur* (Abschnitt 2.4.3.4).

---

<sup>221</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 209 f. Vgl. oben, Fussnote 134, Seite 69.

2.4.3.2 Quantität - Qualität

*„Das Leben vieler Menschen wird von solchem Bestimmen, Abwägen, Rechnen, Reduzieren qualitativer Werte auf quantitative ausgefüllt.“<sup>222</sup>*

Simmel analysiert die Moderne als eine Zeit, welche durch die „Charakterlosigkeit des Intellekts und des Geldes“ geprägt ist. Er bezeichnet so die parallelen Erscheinungen des Intellektes<sup>223</sup> und des Geldes, denen es gelingt, qualitativ unterschiedliche Dinge quantitativ, neutral und ohne „auswählende Einseitigkeit“ zu bemessen<sup>224</sup>. Der wertfrei abwägende Intellekt kann als „indifferenter Spiegel der Wirklichkeit“<sup>225</sup> qualitativ verschiedene Dinge unter einer höheren Einheit vergleichen, zueinander in Beziehung setzen. In gleicher Weise kann das Geld verschiedene Qualitäten quantitativ bemessen und so vergleichbar machen. Der Intellekt wie das Geld sind Massstäbe, die aufgrund ihrer Allgemeingültigkeit einen durchaus normativen Charakter haben, der nicht weiter hinterfragt wird. Er gründet auf der Evidenz des Faktischen.

Qualität wird durch den Intellekt und das Geld quantitativ bemessen und verglichen. Dies führt zu einer nie dagewesenen Transparenz der Wirklichkeitswahrnehmung.

*„... ein Schema feinster und sicherster Einteilungen und Messungen, das, die Inhalte des Lebens in sich aufnehmend, diesen wenigstens für die praktisch äusserliche Behandlung eine sonst unerreichbare Durchsichtigkeit und Berechenbarkeit verleiht.“<sup>226</sup>*

Als Beispiel für diese Art der Wahrnehmung führt Simmel sodann die Zeitmessung an, die Durchdringung des Alltages durch präzise „Bestimmungen von Gleichheiten und Ungleichheiten“, welche durch das „rechnerische Wesen des Geldes“ verursacht wird. Äusseres Zeichen dafür ist die „allgemeine Verbreitung der Taschenuhren“.<sup>227</sup> Am Beispiel der Reduktion von Qualität auf Quantität, einem der Hauptmerkmale der Moderne, können wir eine Grundstruktur in Simmels Erkenntnisprinzip nachvollziehen, welches Wechselwirkungen wahrnimmt: Die Reduktion von Qualität auf Quantität macht die Quantität zur Qualität.

Gerade weil zum Beispiel der Intellekt ohne Ansehen der subjektiven Präferenzen einen Gegenstand (rein quantitativ) so beurteilen kann, dass sein Urteil allen Menschen, die mit einem Minimum an Intellekt begabt sind, nachvollziehbar wird, wird er zur Qualität. Seiner Einsicht kann man sich vielleicht trotzig entgegenstellen, man kann sich ihrer Evidenz aber nicht entziehen. Der Allgemeinheitscharakter des Intellekts oder der Rationalität als Verstandesperspektive ist deren Qualität. Dadurch gewinnt derjenige, welcher über mehr Intelligenz verfügt, Macht über diejenigen, welche „dümmer“ sind:

*„Die Macht der grösseren Intelligenz beruht gerade auf dem kommunistischen Charakter ihrer Qualität: weil sie inhaltlich das Allgemeingültige und überall Wirksame und Anerkannte ist, gibt schon das blos-*

<sup>222</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 614.

<sup>223</sup> Wenn in der Folge der Begriffsverwendung Simmels folgend vom *Intellekt* die Rede ist, dann ist nach gängigen Termini eher die Rationalität angesprochen.

<sup>224</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 595.

<sup>225</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 595.

<sup>226</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 615.

<sup>227</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 615.

*se Quantum ihrer, das jemandem durch seine Anlage zugänglich ist, ihm einen unbedingteren Vorsprung, als ein qualitativ individuellerer Besitz es könnte...*“<sup>228</sup>

Die Qualität des Intellekts ist also seine Qualitätslosigkeit, die es ihm erlaubt, inhaltsloser Massstab aller Inhalte der Wirklichkeit zu sein. Darauf aufbauend wird die Quantität von Intellekt, über die ein einzelner Mensch verfügt, zur eigentlichen Qualität. In einer modernen Gesellschaft ist es jedermann erlaubt, mit der Kraft seines Intellektes die Allgemeinheit zu überzeugen. Wenn seine Einsichten objektiv richtig sind, müssen sie notwendigerweise von der Allgemeinheit adaptiert werden. Die Dominanz des Intellektes in der modernen Gesellschaft gibt im Prinzip allen die gleichen Rechte und die gleichen Chancen. Gerade dadurch kommen nun aber - mit den Worten Simmels: „die individuellen Unterschiede zur vollen Entwicklung und Ausnutzung“<sup>229</sup>.

Die quantitative Bemessung menschlicher Qualitäten bringt die qualitativen Unterschiede erst zur vollen Entfaltung.

Ein von Simmel verwendetes Begriffspaar, das parallel zu den Begriffen Qualität und Quantität zu sehen ist, ist *Zweck* und *Mittel*. Diese Begriffe sind im Zusammenhang mit der Doppelrolle des Geldes schon verwendet worden<sup>230</sup>. Die Allgemeinheit des Geldes zur Bemessung von Warenwerten macht es zum allgemeinen *Tauschmittel*. Die Rationalität der Geldwirtschaft reduziert die Qualitäten der Waren auf den quantitativen Massstab dieses *Mittels*, das dadurch in einer Wechselwirkung zum allgemeinen *Zweck*, in den Status einer eigenen Qualität erhoben wird. Diesen Sachverhalt beschreibt das folgende, berühmte Zitat Simmels:

*„Das Wesentliche aber ist die allgemeine...Tatsache, dass das Geld allenthalben als Zweck empfunden wird und damit ausserordentlich viele Dinge, die eigentlich den Charakter des Selbstzwecks haben, zu blossen Mitteln herabdrückt. Indem nun aber das Geld selbst überall und zu allem Mittel ist, werden dadurch die Inhalte des Daseins in einen ungeheuren teleologischen Zusammenhang eingestellt, in dem keiner der erste und keiner der letzte ist.“*<sup>231</sup>

Das Geld als allgemeine Form bemisst die Dinge ohne Rücksicht auf ihren Inhalt. Die Dinge werden dadurch auf ihre Tauschbarkeit reduziert und nur noch unter der Perspektive ihres Geldwertes wahrgenommen. Der innere Zusammenhang zwischen den unterschiedlichsten Gegenständen, oder das über ihnen stehende Prinzip ist ihr vergleichbarer Geldwert. In der „objektiven Intelligenz“<sup>232</sup> der Geldwirtschaft spielt nur dieser Geldwert eine Rolle. Diese Tatsache nun spiegelt sich auch in der Gesellschaft: Vor dem Geld sind alle Menschen gleich<sup>233</sup>. Simmel kommt hier zu folgender, steiler Aussage:

<sup>228</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 604.

<sup>229</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 604.

<sup>230</sup> Siehe oben, Seite 80.

<sup>231</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 593.

<sup>232</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 594.

<sup>233</sup> Der Anklang an den allgemeinen Rechtsgrundsatz der Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz ist bewusst: Simmel stellt Recht, Geld und Intellektualität (Rationalität) in eine Reihe: „Alle drei: das Recht, die Intellektualität, das Geld, sind durch die Gleichgültigkeit gegen individuelle Eigenheit charakterisiert; alle drei ziehen aus der konkreten Ganzheit der Lebensbewegungen einen abstrakten, allgemeinen Faktor heraus, der sich nach eigenen, selbständigen Normen entwickelt und von diesen aus in jene Gesamtheit der Interessen des Daseins eingreift und sie nach sich bestimmt.“ Zitat: Simmel 1989 (GSG 6), S. 609.



*„Wie es (das Geld, Anm. ChW) an und für sich der mechanische Reflex der Wertverhältnisse der Dinge ist und allen Parteien gleichmässig sich darbietet, so sind innerhalb des Geldgeschäftes alle Personen gleichwertig, nicht, weil jede, sondern weil keine etwas wert ist, sondern nur das Geld.“<sup>234</sup>*

Die allgemeine Wertfreiheit des Geldes macht es zum absoluten Wert, der über der Subjektivität und der Individualität von Menschen steht. Nicht nur Menschen gegenüber ist das Geld neutral und „indifferent“, sondern auch angesichts der Triebfeder und der Gegenstände wirtschaftlichen Handelns. Im Bereich der Geldwirtschaft „findet der Egoismus reinen Tisch vor“, er ist die sachlich naheliegendste und logischste Motivation wirtschaftlichen Handelns. Je besser das Geld seine Funktion ausübt, desto mehr verschwinden „jene Hemmungsvorstellungen, dass an einem bestimmten Gelde ‘Blut klebt’ oder ein Fluch haftet“<sup>235</sup>. Geld ist bloss Geld, seiner Verwendung sind keinerlei sachliche oder ethische Schranken mehr gesetzt<sup>236</sup>. Die Folgen der Kombination dieser theoretischen Grundlage mit dem von Simmel beschriebenen „substantiellen Fortschritt der Kultur“ werden in unserer Gegenwart evident:

*„In dem Masse, in dem man weitere Substanzen und Kräfte aus dem noch unokkupierten Vorrat der Natur in die menschlichen Nutznießungen hineinzieht, werden die bereits okkupierten von der Konkurrenz um sie entlastet. Die Sätze von der Erhaltung des Stoffes und der Energie gelten glücklicherweise nur für das absolute Ganze der Natur, nicht aber für denjenigen Ausschnitt derselben, den das menschliche Zweckhandeln für sich designiert; dieses relative Ganze ist allerdings ins unbestimmte vermehrbar, indem wir immer mehr Stoffe und Kräfte in die für uns zweckmässige Form bringen, gleichsam annektieren können.“<sup>237</sup>*

Der Geldvermehrung, welcher keine externe Grenze gesetzt ist, entspricht die ständige Vergrößerung des „relativen Ganzen“ des menschlichen Zweckhandelns, des Wirtschaftens. Dieser grenzenlosen Ausdehnung, welche auf der Annexion von Stoffen und Kräften aus dem unokkupierten Vorrat der Natur basiert, sind nun auch keine immanenten, sachlichen oder ethischen Grenzen mehr gesetzt.

Die von Simmel parallel zur Geldwirtschaft geschehene Rationalität, deren neutraler Gleichschaltungsmechanismus und ihre Versachlichungstendenz lassen die unmittelbaren Qualitäten aus dem Blickfeld verschwinden. Sie werden sachlich, objektiv und vor allem quantitativ bemessen und verglichen. Dadurch fallen alle ethischen Schranken, die Quantität wird zur neuen, absoluten Qualität.

Wie schon im Falle der oben erwähnten Intelligenz, deren grösseres Quantum eine Qualität ist, welche in einer von rationalen und geldwirtschaftlichen Prinzipien geleiteten Gesellschaft zu Macht verhilft<sup>238</sup>, ist die Quantität des Geldes seine Qualität.

<sup>234</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 595.

<sup>235</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 609.

<sup>236</sup> Vgl. Simmel 1989 (GSG 6), S. 609.

<sup>237</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 384.

<sup>238</sup> Siehe oben, Seite 87.

*„Mit dem Wechsel seines Quantums gewinnt es völlig neue Qualitäten“<sup>239</sup>*

Dies gilt nach Simmel unter verschiedenen Aspekten. Einerseits unter dem Aspekt der Macht und des Prestiges, welches der Geldbesitz verleiht: das „Vermögen“. Simmel verweist dabei auf den Umstand, dass der „praktische Idealismus, etwa äusserlich unbezahlter wissenschaftlicher Arbeit“, von einem reichen Menschen vollzogen, höher geachtet wird, als die tägliche Arbeit eines „armseligen Schulmeisters“. Wenn ein reicher Mann unbezahlte Arbeit leistet, wird dies mit grösserem Respekt geachtet, als wenn dies ein armer Mann tut<sup>240</sup>. Ein Reicher, so Simmel, „wirkt nicht nur durch das, was er tut, sondern auch durch das, was er tun könnte“. Das Vermögen, „die reine Potentialität, die das Geld darstellt“ summiert sich psychologisch auf: der Glanz all dessen, was ein Reicher mit seinem Geld tun **könnte**, fällt auf ihn zurück, auch wenn er nur je einen Bruchteil davon realisieren kann<sup>241</sup>. Die „Macht und Bedeutungsvorstellung“, welche der Potentialität des Geldes, dem Vermögen anhaftet, „wird als konkrete Macht und Bedeutung zugunsten des Geldbesitzers wirksam“. Simmel nennt diesen Umstand das Superadditum des Reichtums<sup>242</sup>. In diesem Zusammenhang findet sich eine der recht seltenen, wertenden Stellungnahmen Simmels: Er bezeichnet die Tatsache des leistungslosen Vorteils als den „Wucherzins des Reichtums“.

Die neue Qualität, welche das Geld in den Händen eines Reichen erhält, lässt sich auch folgendermassen beschreiben:

*„Die Geldmittel des Armen sind nicht von dieser Sphäre unbegrenzter Möglichkeiten umgeben, weil sie von vornherein ganz unmittelbar und zweifellos in sehr bestimmte Zwecke einmünden.“<sup>243</sup>*

Das Einkommen eines Armen muss zur Existenzsicherung konsumiert werden, während der Reiche eine unbegrenzte Wahl hat, sein Geld so oder anders zu verwenden: „Die Potentialität des Geldes“, das Vermögen verleiht ihm Freiheit, Macht und gesellschaftliches Ansehen, was gegenüber dem Armen einen qualitativen Unterschied ausmacht, der sich allein auf die Quantität des Geldbesitzes gründet.

Ein weiterer Aspekt im Hinblick auf die Qualität der Geldquantität ist das von Simmel im selben Zusammenhang behandelte Phänomen der Konsumentenrente<sup>244</sup>: Der gleiche Preis für ein identisches Gut bringt dem Reichen subjektiv grösseren Gewinn als dem Armen: Er muss subjektiv viel weniger hergeben, um gleichviel zu erhalten.

Das Geld besitzt aber nicht nur als Zahlungsmittel in der Hand des Reichen eine andere Qualität als in der Hand des Armen. Es wechselt seine Qualität schon nur durch seine Anhäufung: Es wird vom Zahlungsmittel zum Kapital. Als solches gewinnt es die Fähigkeit, „Werte zu mobilisieren“ und zu „kondensieren“<sup>245</sup>. Es mobilisiert „Kräfte und Stoffe aus dem unokkupierten Vorrat der Natur“<sup>246</sup>, welche aufgrund von Investitionen das Angebot vergrössern, und es „kondensiert“ oder konzentriert Kräfte und Ressourcen

<sup>239</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 344.

<sup>240</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 276.

<sup>241</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 276.

<sup>242</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 274.

<sup>243</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 278.

<sup>244</sup> Oben, im Abschnitt 2.4.1.2.2 Subjektive Bestimmung des Tauschwertes, auf den Seiten 73 und 75 behandelt.

<sup>245</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 229.

<sup>246</sup> Vgl. oben, Seite 89.

im Hinblick auf ein bestimmtes wirtschaftliches Ziel<sup>247</sup>. Es unterscheidet sich somit als Kapital in seiner Qualität vom Geld als Zahlungsmittel.

Nun gibt es aber auch innerhalb des Kapitalbegriffes qualitative Unterschiede zwischen blossen Geldquanten:

*„Die Struktur der geldwirtschaftlichen Verhältnisse, die Art, wie das Geld Renten und Gewinn erzielt, bringt es mit sich, dass es von einer gewissen Höhe ab sich wie von selbst vermehrt, ohne durch verhältnismässige Arbeit des Besitzers befruchtet zu werden.“<sup>248</sup>*

An anderer Stelle:

*„So wirkt die Einheit des persönlichen Besitzers auf das Geld und verleiht dem durch sie zusammengehaltenen Quantum erst jene Möglichkeit, sein Mehr oder Weniger in qualitative Bedeutung umzusetzen.“<sup>249</sup>*

Und weiter:

*„Eine Million, im Besitz eines Menschen, verschafft ihm nicht nur ein Ansehen und eine soziale Qualifikation, die etwas ganz anderes ist, als das tausendfache Vielfache der entsprechenden Bedeutung eines Besitzers von Tausend Mark; sondern, diese subjektive Folge begründend, ist der objektive wirtschaftliche Wert einer Million nicht aus dem Grenznutzen etwa ihrer tausend Teile zu tausend Mark zu berechnen, sondern bildet eine darüber stehende Einheit, wie der Wert eines einheitlich handelnden Lebewesens über dem seiner einzelnen Glieder.“<sup>250</sup>*

Ein sehr grosses Geldvermögen vermehrt sich in aller Regel rascher als ein kleines. Dafür gibt es eine Reihe von Gründen:

Die Sparquote steigt bei höheren Einkommen rasch an, es werden weniger Einkommensanteile (und somit auch weniger Vermögenserträge) für die Deckung des Konsumbedarfs verwendet<sup>251</sup>.

Besitzer grosser Geldvermögen können mit dem selben Betrag grössere Risiken eingehen, als Besitzer kleinerer Vermögen. Sie können deshalb auch grössere Kapitalgewinne erzielen (Selbstverständlich auch Verluste):

*„...- denn offenbar hat ein Vermögen umso grössere Chance, sich zu vermehren, ein je grösserer Teil davon ohne Erschütterung der ökonomischen Existenz des Besitzern spekulativ angelegt werden kann“<sup>252</sup>.*

Grosse Vermögen können langfristiger und zu besseren Konditionen angelegt werden, als kleine<sup>253</sup>. Sie können in der Regel auch rationeller verwaltet werden.

<sup>247</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 243.

<sup>248</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 610.

<sup>249</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 358.

<sup>250</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 359. Hervorhebung im Original.

<sup>251</sup> Siehe z.B. Samuelson / Nordhaus, Bd. 1, 1987<sup>8</sup>, S. 216 f.

<sup>252</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 343.

<sup>253</sup> Diese Vorteile grosser Geldvermögen lassen sich für kleine durch Zusammenfassen in Anlagefonds teilweise auch ausnützen.

Abschliessend kann festgehalten werden, dass das Geld als allgemeiner Wertmassstab die anderen Werte rein quantitativ, ganz abgesehen von ihrem Inhalt, von ihrer Qualität bewertet. Dadurch wird die geldwirtschaftliche Bewertung scheinbar von jeder normativ-ethischen Komponente gelöst. Es herrscht, wie in der rationalen Vernunftperspektive, die normative Evidenz des Faktischen. Die Funktion des Geldes, einziger allgemeiner Wertmassstab zu sein, verleiht ihm eine eigene, von den bewerteten Dingen unterschiedene Qualität. Durch die Reduktion der Dinge auf ihre vergleichbare Form der Tauschbarkeit (quantitativer Wert) gewinnt das Geld eine eigene Qualität<sup>254</sup>. Das Geld für sich genommen gewinnt wiederum durch unterschiedliche Quantitäten neue Qualitäten.

Im Vergleich zu anderen Gütern ist die Qualität des Geldes seine Qualitätslosigkeit. Im Vergleich verschiedener Geldmengen ist die Quantität des Geldes seine eigentliche Qualität. In Wechselwirkung dazu steht eine Gesellschaft, welche zunehmend von einer Perspektive der Rationalität geleitet ist, welche die Qualitäten der Welt auf ihre Quantität in Geldwerten reduziert und so ohne ethische Schranken deren Einbezug in die Geldwirtschaft vollziehen kann. Die reine Potenzialität und die Macht, welche ein Geldvermögen darstellt, geht auf seinen Besitzer über. Das allgemeine Streben nach unbegrenztem Geldbesitz findet darin seine Nahrung.

Damit umschreibt Simmel eine Hauptkomponente der geldwirtschaftlich organisierten Gesellschaft. Im Umfeld der mannigfaltigen Wechselwirkungen zwischen Quantität und Qualität in der Geldwirtschaft begründet Simmel den eingangs dieses Abschnittes zitierten Satz:

*„Das Leben vieler Menschen wird von solchem Bestimmen, Abwägen, Rechnen, Reduzieren qualitativer Werte auf quantitative ausgefüllt.“<sup>255</sup>*

Simmel sieht die Moderne als eine Zeit, welche von geldwirtschaftlicher Rationalität, von der Reduktion der Qualitäten auf Quantitäten geprägt ist.

#### 2.4.3.3 Nähe - Distanz

*„Die Verhältnisse des modernen Menschen zu seinen Umgebungen entwickeln sich im ganzen so, dass er seinen nächsten Kreisen ferner rückt, um sich den ferneren mehr zu nähern.“<sup>256</sup>*

<sup>254</sup> An dieser Stelle muss ein mögliches Missverständnis ausgeräumt werden. Simmel schreibt: „Das Geld, als das rein arithmetische Zusammen von Wertseinheiten, kann als absolut formlos bezeichnet werden. Formlosigkeit und reiner Quantitätscharakter sind eines und dasselbe;...“ Zitat Simmel 1989 (GSG 6), S. 360. Die Formlosigkeit des Geldes scheint seiner Stellung als reine Form der Tauschbarkeit ebenso zu widersprechen, wie sein reiner Quantitätscharakter seiner Stellung als eigene Qualität. Die Auflösung dieses scheinbaren Gegensatzes besteht im Charakter des Geldes in seiner Doppelrolle: Innerhalb der Wirtschaftsreihen ist das Geld formlos, qualitätslos und hat rein quantitativen Charakter. Gerade darin, im Umstand, dass es in jedem Fall diesen Charakter hat, gewinnt es seine Stellung ausserhalb der Wirtschaftsreihen: Als reine Form (der Tauschbarkeit), als eigene Qualität. Das Geld „innerhalb und ausserhalb der Wirtschaftsreihe“ vgl. oben, Abschnitt 2.4.2.2 Ideal und Wirklichkeit, Seite 81 ff.

<sup>255</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 614.

<sup>256</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 663. Die Bedeutung dieses Zitates kommt uns erst recht zum Bewusstsein, wenn wir uns vor Augen führen, dass es zu einer Zeit formuliert wurde, als noch kein Flugzeug je erfolgreich vom Boden abgehoben hatte, als das Automobil gerade erst erfunden worden war, als Dampflokomotiven und -schiffe den neusten Stand der Technik repräsentierten und die Telekommunikation nach heutigen Begriffen in ihren Kinderschuhen steckte. Simmel stellte trotzdem schon sehr aufschlussreiche Überlegungen zu den Errungenschaften der Technik an. Er behandelt sie aber unter anderem unter dem Aspekt der Dominanz der Mittel über die Zwecke, einer Parallelscheinkung zu Quantität / Qualität und Nähe / Distanz: Der Zweck rückt aus dem Blickfeld in die Ferne, das Mittel steht im Mittelpunkt des Interesses: „Gewiss haben wir jetzt statt der Tranlampen Acetylen und elektrisches Licht;

Als Anschauungsmaterial für solche Feststellungen dienten Simmel die Technik, die Anonymität der Grossstädte, die zunehmende Auflösung traditioneller (Familien)- Bande, die Ablösung der feudalen Abhängigkeitsverhältnisse durch geldwirtschaftliche und die zunehmende Betonung der Individualität.

Simmel überschreibt das vierte Kapitel seines Werkes mit: „Die individuelle Freiheit“<sup>257</sup>. Gleich zu Beginn stellt er richtig, dass das, „was wir als Freiheit empfinden, ... tatsächlich oft nur ein Wechsel der Verpflichtungen“<sup>258</sup> ist. Die durch die Geldwirtschaft ermöglichte individuelle Freiheit kann, im Vergleich z.B. zur Feudalgesellschaft, nur durch die Inkaufnahme neuer Bindungen erworben werden.

Dafür gibt es theoretische und praktische Gründe. Theoretisch ist festzuhalten, dass Freiheit als Entfaltung der Individualität nicht Beziehungslosigkeit bedeutet, sondern eine ganz besondere Art der Beziehung darstellt:

*„Die individuelle Freiheit ist keine rein innere Beschaffenheit eines isolierten Subjekts, sondern eine Korrelationserscheinung, die ihren Sinn verliert, wenn kein Gegenpart da ist.“<sup>259</sup>*

Die Beziehungen charakterisieren sich in der Geldwirtschaft nicht mehr durch personale Abhängigkeiten, sondern durch geldvermittelte. Die praktischen Gründe führt Simmel unter zwei Aspekten aus.

Einerseits entstehen - gegenüber der Naturalwirtschaft - neue Bindungen durch die Tatsache, dass für die landwirtschaftliche und die industrielle Produktion immer mehr Sachkapital verwendet wird. Arbeiter und Produzenten arbeiten immer weniger mit Produktionsmitteln, die sie selber besitzen. Den Ursprung dafür sieht Simmel unter anderem im Fortschritt der Technik:

*„Von je mehr sachlichen Bindungen vermöge der komplizierten Technik das Tun und Sein der Menschen abhängig wird, von desto mehr Personen muss es notwendig abhängig werden.“<sup>260</sup>*

Andererseits sieht Simmel das in Wechselwirkung zum technischen Fortschritt stehende Phänomen der Arbeitsteilung als Ursache neuer Bindungen. Der moderne, „geldwirtschaftliche Mensch“ ist von den Leistungen von immer mehr Menschen, von immer mehr „Lieferanten abhängig“<sup>261</sup>. Er erwähnt den Typus des „modernen Grossstadtmenschen“, der

*„zwar unzähliger Lieferanten, Arbeiter und Mitarbeiter bedarf und ohne diese ganz hilflos wäre, aber mit ihnen nur in absolut sachlicher und nur durch das Geld vermittelter Verbindung steht, so dass er nicht*

---

*allein der Enthusiasmus über die Fortschritte der Beleuchtung vergisst manchmal, dass das Wesentliche doch nicht sie, sondern dasjenige ist, was sie besser sichtbar macht; der förmliche Rausch, in den die Triumphe von Telegraphie und Telephonie die Menschen versetzt haben, lässt sie oft übersehen, dass es doch wohl auf den Wert dessen ankommt, was man mitzuteilen hat, und dass demgegenüber die Schnelligkeit oder Langsamkeit des Beförderungsmittels sehr oft eine Angelegenheit ist, die ihren jetzigen Rang nur durch Usurpation erlangen konnte.“* Zitat: Simmel 1989 (GSG 6), S. 671 f. Hervorhebungen im Original.

<sup>257</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 375 - 481.

<sup>258</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 375.

<sup>259</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 397.

<sup>260</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 392.

<sup>261</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 393 f.

*von irgend einem einzelnen als diesem bestimmten abhängt, sondern nur von der objektiven, geldwerten Leistung, die so von ganz beliebigen und wechselnden Persönlichkeiten getragen werden kann.“<sup>262</sup>*

Hier, wie an vielen anderen Stellen kommt aber auch zum Ausdruck, worauf nun die durch neue Bindungen erkaufte Freiheit gegründet ist: Die hinter einer bestimmten Leistung stehende Person verliert als solche jede Bedeutung. Sie ist ausschliesslich Träger einer bestimmten Funktion, welche nicht inhaltlich, sondern rein formal in Geldwert bemessen wird. Die Personen treten aus den Beziehungen zurück, das Geld als die reine Verkörperung des Tausches vermittelt eine klar eingegrenzte, sachliche Beziehung. Was bewegt nun die Menschen, diese ent-persönlichten Beziehungen einzugehen?

Einerseits ist es die erwähnte individuelle Freiheit.

Die Ablösung von personalen Beziehungen und Naturalleistungen durch Geldzahlungen führt subjektiv zu mehr Freiheit. So zum Beispiel in einem Arbeitsverhältnis zwischen Arbeitnehmer *und* Arbeitgeber: Durch die Lohnzahlung kann sich der Arbeiter im Vergleich zu einem Grundhörigen, Leibeigenen oder einem Sklaven aus der personalen Abhängigkeit vom Arbeitgeber lösen. Das Umgekehrte gilt aber ebenfalls: Während ein Grundherr oder Sklavenhalter die moralische Pflicht oder sogar ein Interesse hat, seine Hörigen in gewissem Masse gut zu unterhalten, ist er durch die Lohnzahlung von dieser Pflicht entbunden<sup>263</sup>. Der Arbeitgeber hat mehr Freiheit um den Preis des zu entrichtenden Lohnes, der Arbeitnehmer hat mehr individuelle Freiheit um den Preis des Wegfalls eines Minimums an Fürsorge.

Andererseits ist der Umstand zu erwähnen, dass durch den geldvermittelten Tausch im Prinzip in jedem Fall, anders als durch den Naturaltausch

*„das objektiv gegebene Wertquantum durch blossen Wechsel seiner Träger zu einem höheren Quantum subjektiv empfundener Werte“<sup>264</sup>*

gestaltet wird. Anders als alle anderen möglichen Tauschgüter ist das Geld geeignet, eine Tauschbeziehung zum beiderseitigen Vorteil zu gestalten<sup>265</sup>. Lohnzahlung z.B. bedeutet im oben erwähnten Sinne einen Vorteil für Arbeitgeber und Arbeitnehmer.

Die Abhandlungen über Loslösung wirtschaftlicher Abhängigkeiten von personalen Beziehungen werden - bei Simmel wie bei anderen Autoren - oft am Übergang von der feudalen zur bürgerlichen Gesellschaft beschrieben. Simmel beobachtet in seiner Zeit ein verwandtes Phänomen, das er in seinem Werk öfters anspricht: den „Dienstbotenmangel“. Die Ursache dafür sieht er darin, dass z.B.

*„...die Mädchen die Fabrikarbeit dem Dienst bei einer Herrschaft vorziehen, in dem sie zwar materiell besser gestellt sind, aber sich in der Unterordnung unter subjektive Persönlichkeiten weniger frei fühlen.“<sup>266</sup>*

Es ist jedoch nicht nur die Loslösung aus personalen Abhängigkeiten, welche durch die Geldwirtschaft ermöglicht wird. Ebenso sehr entsteht die Freiheit der Entscheidung dar-

<sup>262</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 400.

<sup>263</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 400.

<sup>264</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 388.

<sup>265</sup> „Beim Tausch von Leistungen gegen Geld ... erhält der Eine den Gegenstand, den er ganz speziell braucht; der Andere etwas, was jeder ganz allgemein braucht.“ Zitat Simmel 1989 (GSG 6), S. 388. Vgl oben, Seite 79.

<sup>266</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 378.

über, was produziert werden soll. Ein Bauer, der nicht gezwungen ist, einen Naturalzehnten in Form von Vieh, Getreide oder Obst abzuliefern, sondern einen Geldzins, kann frei darüber entscheiden, was er produzieren möchte<sup>267</sup>. Er kann für den Markt die Güter produzieren, die ihm mit seinen Voraussetzungen den grössten Vorteil verschaffen.

Simmel bleibt bei einer ambivalenten Beurteilung der durch die Geldwirtschaft ermöglichten individuellen Freiheit. Diese Freiheit hebt sich für ihn ab vor dem Hintergrund immer weiter vernetzter und immer engerer sachlicher Abhängigkeiten. Der durch das Geld verursachte Verlust des personalen Aspektes aus den Tauschbeziehungen kann durch die gewonnene Freiheit nicht vollständig kompensiert werden. Auf der Höhe der geldwirtschaftlichen Entwicklung entsteht für ihn eine sachliche Abhängigkeit der Menschen untereinander, welche „durch die Ausschaltung des persönlichen Elementes den Einzelnen stärker auf sich zurückweist und seine Freiheit zu positiverem Bewusstsein bringt, ...“<sup>268</sup>.

Das Geld als inhaltslose reine Form der Tauschbeziehung ist

*„...der absolut geeignete Träger eines derartigen Verhältnisses; denn es schafft zwar Beziehungen zwischen Menschen, aber es lässt die Menschen ausserhalb derselben, es ist das genaue Aequivalent für sachliche Leistungen, aber ein sehr unadäquates für das Individuelle und Personale an ihnen: die Enge der sachlichen Abhängigkeiten, die es stiftet, ist für das unterschiedsempfindliche Bewusstsein der Hintergrund, von dem sich die aus ihnen herausdifferenzierte Persönlichkeit und ihre Freiheit erst deutlich abhebt.“<sup>269</sup>*

Aus Simmels Formulierungen wird deutlich, dass er den Verlust der personalen Komponente nicht nur auf die wirtschaftlichen Beziehungen beschränkt sieht. Die persönliche Distanzierung erstreckt sich auch zunehmend auf das private Umfeld, die Familie<sup>270</sup>. Diese Distanzierung wird ersetzt durch eine geldvermittelte Nähe zu den entferntesten Ereignissen: Deutsche Kapitalisten und Arbeiter können durch das Geld von einem Ministerwechsel in Spanien profitieren, am Ertrag einer afrikanischen Goldmine teilhaben oder am Ausgang einer südamerikanischen Revolution „real beteiligt sein“.<sup>271</sup> Die Lösung personaler Bindungen durch die Geldwirtschaft und die Aufsplitterung der Arbeitsprozesse in verschiedenste kleine Teile bewirkt, dass sich das Geld als Beziehung zwischen Menschen und Menschen, aber auch zwischen Menschen und Sachen schiebt. Menschen und Sachen werden zunehmend durch das Medium des Geldes wahrgenommen, ihre eigene, persönliche oder sachliche Bedeutung wird vom Interesse am Geldwert aus dem Bewusstsein gedrängt.

*„Erinnern wir uns der früheren Ausmachungen, wie oft das Zweckbewusstsein auf der Stufe des Geldes halt macht, so zeigt sich, dass das Geld uns mit der Vergrößerung seiner Rolle in immer weitere psychische Distanz zu den Objekten stellt, oft in eine solche, dass ihr quali-*

---

<sup>267</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 378.

<sup>268</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 404.

<sup>269</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 404.

<sup>270</sup> Siehe z.B. Simmel 1989 (GSG 6), S. 663.

<sup>271</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 663 f.

*tatives Wesen uns davor ganz ausser Sehweite rückt und die innere Berührung mit ihrem vollen, eigenen Sein durchbrochen wird.“<sup>272</sup>*

Die durch die Geldwirtschaft ermöglichte individuelle Freiheit, so kann Simmel verstanden werden, wird um den Preis der Distanzierung aus unmittelbaren Beziehungen erkaufte, welche durch die geldvermittelte Nähe entferntester Ereignisse nicht kompensiert werden kann. Der Verlust inhaltlich determinierter, naher Beziehungen kann wohl als Freiheitsgewinn bestimmt werden. Der Gewinn geldvermittelter, distanzierter, unbestimmter und rein formaler Beziehungen ist zwar ein substantieller Fortschritt<sup>273</sup>, der aber hinsichtlich der menschlichen Beziehungen und der Beziehung der Menschen zur natürlichen Umwelt viele Fragen offen lässt. Diese Ambivalenz lässt Simmel, seinen relativistischen Grundsätzen treu, unbewertet stehen.

#### 2.4.3.4 Subjektive und objektive Kultur

Das Überhandnehmen von Quantität über Qualität, die Ambivalenz von Nähe und Distanz im Rahmen moderner Gesellschaft sowie die verschiedentlich schon angesprochene Umkehrung der Mittel–Zweck–Teleologie im Zusammenhang des Geldes lassen sich als Elemente der von Simmel beschriebenen Dominanz der objektiven über die subjektive Kultur verstehen. Das Geld spielt in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle da es geeignet ist, Beziehungen zu vermitteln. Dadurch löst es viele Menschen aus ihren unmittelbaren Beziehungen und personalen Abhängigkeiten und lässt sie mehr individuelle Freiheit erfahren. Der Preis dafür ist jedoch die wachsende Abhängigkeit von institutionell vermittelten Beziehungen aller Art. Die Entwicklung der objektiven Kultur der kapitalistischen Produktionsweise mit Arbeitsteilung und Massenproduktion / Massenkonsum lässt die Entwicklung der subjektiven Kultur weit hinter sich zurück, was sich nicht nur darin zeigt, „dass die Maschine so viel geistvoller geworden ist als der Arbeiter“<sup>274</sup>, sondern vor allem auch darin, „dass die Maschine, die den Menschen doch die Sklavenarbeit an der Natur abnehmen sollte, sie zu Sklaven eben an der Maschine selbst herabgedrückt hat“<sup>275</sup>. Simmel beschreibt das Überhandnehmen der objektiven über die subjektive Kultur als eigentliche Entfremdung des Menschen von sich selbst. Menschen sind nicht nur Sklaven der Produktion, sondern auch der Produkte: „Tausend Bedürfnisse äusserlicher Art (sind) über das Sich–Selbst–Gehören, über die geistige Zentripetalität des Lebens Herr geworden.“ Die Mittel dominieren die Endzwecke, „Der Mensch (ist) gleichsam aus sich selbst entfernt, zwischen ihn und sein Eigentlichstes, Wesentlichstes, hat sich eine Unübersteiglichkeit von Mittelbarkeiten, technischen Ererungenschaften, Fähigkeiten, Geniessbarkeiten geschoben.“<sup>276</sup> Das Geld ist der prägnanteste Ausdruck dieser Entwicklung, der „Tragödie der Kultur“<sup>277</sup>, und gleichzeitig dasjenige Mittel, welches sie am meisten fördert. Es steht als Mittel zur Produktion und zum Konsum der Güter der objektiven Kultur innerhalb des Prozesses und es steht (im Rahmen seiner Doppelrolle) als „alles zusammenfassende, alles Einzelne tragende und durchdringende Macht“<sup>278</sup> über ihnen. An diese Bemerkung schliesst Simmel eine Ana-

<sup>272</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 666.

<sup>273</sup> Beziehungen als Tauschbeziehungen. Vgl.: Simmel 1989 (GSG 6), S. 385.

<sup>274</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 621.

<sup>275</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 673.

<sup>276</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 674.

<sup>277</sup> Vgl.: Simmel Georg, Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in: Simmel Georg, Philosophische Kultur, Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne, Berlin 1983

<sup>278</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 676.



logie zur Religion an: Auch sie steht einerseits als einzelne Kulturform neben anderen, und andererseits steht sie darüber, indem sie die Einheit und den Träger der Gesamtheit des Lebens darstellt. Die Bemerkung zur Religion wird als reine Analogie hingestellt. Dennoch gibt sie eine Folie ab, vor der das Geld als quasi-Religion versagt. Als totales Medium schafft es letztlich Zerstreuung statt Gemeinschaft, Entfremdung statt Beziehungsunmittelbarkeit.

## 2.5 Die Struktur der Funktionslogik des Geldes

In seinen Ausführungen über die philosophische Bedeutung des Geldes stellt Simmel in umfassender Weise eine Funktionslogik des Geldes dar, deren strukturierte Zusammenfassung für den Fortgang und den Ertrag dieser Untersuchung von zentraler Bedeutung ist.

In Simmels Analyse wird der Tausch als die wesentliche soziale Grundfunktion dargestellt. Der Tausch konstituiert Gesellschaft. Es treten nicht etwa Individuen durch Tauschhandlungen gleichsam in die zuvor schon bestehende Gesellschaft ein. Auch bilden sie nicht in ihrer Gesamtzahl die Gesellschaft und treten erst sekundär in Tauschbeziehungen. Die Tauschhandlungen der Individuen sind die Gesellschaft, wie sie Simmel versteht. Diese Sicht besitzt einen hohen Erklärungsgehalt und soll an dieser Stelle nicht kritisiert werden. Sie zeigt, dass Gesellschaft mehr ist als die Summe der in ihrem Rahmen agierenden Individuen, weil ihre Beziehungen für das, was als Wirklichkeit gelten kann, konstitutiv ist.

Es geht in Simmels Ausführungen also nicht bloss um die Frage, wie in ökonomischen Tauschhandlungen objektiver Mehrwert entsteht, sondern letztlich darum, was das „Mehr“ dessen ist, was die Gesellschaft als Beziehungswirklichkeit gegenüber einer Summe von beziehungslosen Individuen ausmacht. Drei Aspekte sind dafür bestimmend:

1. Die Produktivität der Tauschhandlung /-beziehung.
2. Die Tatsache, dass die Individuen, welche in eine Tauschbeziehung treten, nicht in vollem Umfang die Subjekte des objektiven „Mehr“ sind.
3. Der Umstand, dass dem objektiven „Mehr“ eine eigene Subjektivität zukommt, kraft derer dieses „Mehr“ wiederum auf die Individuen zurückwirken kann.

Simmel bezeichnet dieses „Mehr“ als „kulturelle Objektivation“. Kulturelle Objektivationen entstehen demnach aus der Produktivität von Tauschbeziehungen (nicht nur ökonomischen). Sie sind nicht Resultat aus der Addition der beteiligten Einzelhandlungen, sondern ein vorher unverfügbares, neu hinzukommendes Tertium. Dieses Tertium, die kulturelle Objektivation, die Gesellschaft letztlich, ist wiederum weder dem einzelnen Subjekt, noch der Gesamtheit der Subjekte vollständig verfügbar. Es wirkt in der Form von Sachzwängen oder von individuellen, nicht selber hervorgebrachten Vorteilen auf die Individuen zurück, prägt den Lebensstil der involvierten Menschen.

Konkrete Beispiele sind die gesellschaftliche und wirtschaftliche Arbeitsteilung, die Konsumentenrente, das Geldvermögen, welches Macht und gesellschaftliche Bedeutung verleiht, das Leben der Grossstadtmenschen.

Das Geld nun ist der konkreteste Ausdruck der so verstandenen Gesellschaft und ihrer kulturellen Objektivationen. Es tritt deshalb in die wirksamste Wechselwirkung mit der Gesellschaft; in einer Wechselwirkung übergeordneter Kategorie übernimmt es die Kontrolle über sie: Es bestimmt, wer mit welchem Status dazugehört und was überhaupt als Gesellschaft zu gelten hat.

Gesellschaft ist vor diesem Hintergrund der Begriff einer substanzlosen Wirklichkeit, welche bei Simmel als Aggregat von objektivierten Beziehungsfunktionen (Tauschhandlungen) verstanden wird. Gesellschaft kann deshalb als „Funktionswirklichkeit“ bestimmt werden, deren Wahrnehmung nur unter der Bedingung der Anwendung eines bestimmten Wahrnehmungsrasters, einer bestimmten Logik möglich ist.

Dieser Wahrnehmungs- und Wirklichkeitsraster wird in der Folge als **Funktionslogik des Geldes**, als **Strukturlogik des Geldes** oder einfach als **Geldlogik** bezeichnet.

Die Funktionslogik des Geldes zeichnet sich durch ihre Produktivität aus, durch ihre Fähigkeit, objektiv Neues hervorzubringen: substanzlose, funktionale Objektivitäten. Diese wiederum formen in einem autoreferenziellen Prozess einerseits die individuelle Wahrnehmung auf eine bestimmte Wirklichkeit hin und bestimmen andererseits das Leben der Individuen in vielfältiger Weise.

**Der Grund für das Funktionieren dieser Logik ist die pragmatische Voraussetzung, systematische Integration und Verwertung eines prinzipiell unbestimmbaren allgemeinen Begriffes wie z.B. „Wahrheit“, „Wert“ oder „Wirklichkeit“.** Diese Praxis lässt sich am Geld selber idealtypisch veranschaulichen:

Ökonomischer Wert ist lediglich in seiner faktischen Existenz, nicht aber in seiner absoluten Grösse bestimmbar. Individuelle, subjektive Wertschätzungen können in Bezug auf ein bestimmtes wirtschaftliches Gut grosse Unterschiede aufweisen. Die Aggregation aller möglichen subjektiven Wertschätzungen zu einem absoluten, in seiner Grösse bestimmbar ökonomischen Wert ist deshalb prinzipiell nicht möglich. In der Praxis wird dennoch implizit mit einem solchen Wert gerechnet, er bildet die Referenz für den in Preisen sich ausdrückenden Wert eines bestimmten Gutes<sup>279</sup>. Zusätzlich wird die Verwertung des als Begriff verfügbar gemachten absoluten Wertes dadurch ermöglicht, dass seine Übersetzbarkeit in Geldeinheiten vorausgesetzt wird. Diese pragmatische Annahme ermöglicht das Funktionieren des Geldsystems. Sie ist die Grundlage für die Möglichkeit, dass ein autoreferenzieller Prozess in Gang kommt, dessen faktisches Funktionieren nicht zu leugnen ist und der sich scheinbar allein dadurch allgemeine Geltung verschafft.

Simmel hat diesen autoreferenziellen Prozess mit dem Begriff der Doppelrolle des Geldes erfasst, welcher die gegenseitig voneinander abhängigen Geldfunktionen der Recheneinheit (bedingt auch der Wertaufbewahrung) „ausserhalb der Wirtschaftsreihe“ und der Tauschvermittlung „innerhalb der Wirtschaftsreihe“ in einer wechselwirkenden Beziehung zu verstehen versucht. Das Geld übernimmt gleichzeitig die Funktion des System-externen Referenzpunktes wie des System-internen Kommunikationsmediums. Es stellt gleichzeitig die Kohärenz der internen Relationen wie auch die Korrespondenz im Sinne einer externen Verankerung des Systems sicher. Ein solcherart verankertes System verlässt sich gleichsam auf eine virtuelle Korrespondenz, um überhaupt so etwas wie eine Wahrheit oder Wirklichkeitsgemässheit der internen Relationen beanspruchen zu können. Das Geld übt solcherart eine autoreferenzielle bzw. tautologische Doppelfunktion aus, welche aufgrund der pragmatischen Integration eines nicht rational begründbaren, sondern lediglich funktional bestimmbar, universellen Begriffes kohärent funktioniert. Im Falle des Geldes ist dies der Begriff des wirtschaftlichen Wertes.

Der Begriff einer Wirklichkeit, welche jenseits der erkennbaren Wirklichkeit liegt, wird für die Bestimmung der „diesseitigen“ Wirklichkeit herangezogen mit der Folge, dass eine Erweiterung dieser Wirklichkeit subjektiv möglich wird (z.B. ökonomische Wertschöpfung). Diese Erweiterungsmöglichkeit erscheint potenziell unbegrenzt. Das fakti-

---

<sup>279</sup> Als Referenzgrösse für den in Preisen sich ausdrückenden Wert einer konkreten wirtschaftlichen Transaktion kann z.B die Geldmenge M3 der Notenbanken gelten.

sche Funktionieren dieser pragmatischen Logik gibt ihr scheinbar recht. Es erscheint deshalb z.B. kaum als Makel, dass Gelddefinitionen prinzipiell funktional und tautologisch ausfallen, oder dass der allgemeine Begriff des wirtschaftlichen Wertes so wenig rational begründet werden kann wie die Möglichkeit seiner Übersetzbarkeit in Geldpreise. Es entstehen dadurch keine Defizite im Erklärungsgehalt oder in der Bestimmungsmacht der Geldlogik im Hinblick auf die Wirklichkeit der Gesellschaft in ökonomischer Perspektive. Genau besehen ist jedoch durch diesen pragmatischen Schritt nicht wirklich eine andere Wirklichkeit (z.B. die eines universellen oder absoluten Begriffes wie „Wert“ oder „Wahrheit“) in Dienst genommen worden, sondern das Resultat einer Verdoppelung der „diesseitigen“ Wirklichkeit, in der es „Werte“ und vernünftiger und weniger vernünftige Argumente gibt. Die Erweiterung dieser Wirklichkeit ist auf diese Weise nicht qualitativ im Sinne einer Selbstüberschreitung, sondern nur quantitativ möglich.

Die Funktionslogik des Geldes prägt moderne Gesellschaft. Sie ist gleichsam zum Selbstläufer geworden, indem sie alles erklären und jede Erweiterung der wahrnehmbaren Wirklichkeit potenziell antizipieren kann. Dadurch wird der Umstand scheinbar irrelevant, dass sie letztlich nichts wirklich begründen kann. Ihre eigene Bestimmung gründet auf der begrifflichen, rational unbegründeten (nicht irrationalen!) Annahme einer positiv nicht bestimmbareren Wirklichkeit. Sie taugt deshalb nicht wirklich als Instrument zur Begründung von Sachverhalten und Relationen. Im Bereich des Nachweises systematischer Kohärenz kann sie einiges leisten. Im Bereich des Nachweises wirklichkeitsgemässer Korrespondenz muss eine tautologisch bestimmte Funktionslogik jedoch versagen. Als letztlich glaubensmässige oder allenfalls hypothetische Annahme genügt sie ihrem eigenen Anspruch nicht, beziehungsweise – und hier liegt ein springender Punkt für die theologische Auseinandersetzung mit dem Phänomen – sie genügt nicht für die Begründung einer radikalen Religions- oder Theologiekritik oder einer rationalen Begründung der Möglichkeit von Theologie<sup>280</sup>.

Die Bedeutung und Wirklichkeitsmacht der Funktionslogik des Geldes im Kontext moderner Gesellschaft zeigt breite Auswirkungen, welche Simmel mit verschiedenen Begriffspaaren charakterisiert, deren drei oben dargestellt worden sind.

Die breite Bestimmungsmacht, welche die Funktionslogik des Geldes auf die Wahrnehmung von Wirklichkeit besitzt, bedeutet nach Simmel, dass *Qualitäten quantifiziert* werden, dass *Zwecke zu Mitteln* herabgedrückt werden, dass personale *Beziehungsummittelbarkeit* und relative individuelle Unfreiheit gegen *individuelle Freiheit* und eine Vielzahl *vermittelter Abhängigkeiten* getauscht werden, dass sich letztlich eine kulturelle Tragödie ereignet, welche die *Subjekte unter die kulturellen Objektivationen* zwingt. Die menschlichen Subjekte verlieren ihren unmittelbaren Subjektstatus, indem sie im Hinblick auf die Teilnahme an den gesellschaftsbildenden Prozessen faktisch gezwungen sind, ihre Wahrnehmung und damit die für sie relevante Wirklichkeit der Funktionslogik des Geldes unterzuordnen. Es gehört zum Charakter der Geldlogik, diesen Umstand wirksam zu kaschieren.

Es findet eine kulturelle Homogenisierung statt, der auch individueller Lifestyle nichts Substanzielles entgegenzusetzen hat. Menschen werden nicht nur aus den unmittelbaren Beziehungen zu anderen Menschen, sondern auch von den Produkten ihrer Arbeit (Arbeitsteilung) sowie aus ihren Selbstbezügen entfremdet.

---

<sup>280</sup> Diese Bemerkung weist voraus auf die von Falk Wagner über den Begriff der „Geldstufe des Bewusstseins“ geführte Auseinandersetzung und die in der vorliegenden Untersuchung dagegen angeführte Kritik. Auch der Vernunftgebrauch kann von der Funktionslogik des Geldes geprägt sein insofern er einen absoluten Vernunftbegriff vereinnahmend verwertet. Siehe unten, Kapitel 4.

Versachlichte und vermittelte Beziehungen führen nicht nur zu einer Entmenschlichung des durch sie gebildeten Systems, sondern auch zur Entfremdung des menschlichen Subjektes von seinem Selbst.

Aus theologischer Sicht ist die Funktionslogik des Geldes von besonderer Bedeutung: Die pragmatische Integration des Begriffes einer anderen Wirklichkeit und die dadurch potenziell unbegrenzte Möglichkeit der Ausweitung der menschlich wahrnehmbaren und verfügbaren Wirklichkeit führen zu einer Auflösung von Qualitäten in Quantitäten, zu einer Umkehrung der Zweck-Mittel-Teleologie, zu Gewinn individueller Freiheit um den Preis der Entfremdung aus unmittelbaren Beziehungen zu Mitmenschen und zu sich selbst. In theologischer Sprache würden diese Sachverhalte als Sünde beschrieben.

Die Bedeutungs- und Wirkungsmacht der Geldlogik auf die Wahrnehmung und die Wirklichkeit des Menschen zielt auf existenzielle (nicht moralische) Sünde: Es geht ums Sein-wollen-wie-Gott durch den Versuch der Verfügbarmachung jenseitiger Wirklichkeit. Die Folge davon ist Entfremdung vom eigenen Selbst, von den Mitmenschen und dadurch von Gott.

Es erstaunt vor diesem Hintergrund nicht, dass – in religiösem Kontext – im Geld der „Mammon“ erkannt wurde – eine dämonische Gegenmacht Gottes. Diese in heutiger Zeit nicht mehr per se verständliche und oft moralisierend missbrauchte und/oder missverstandene Metapher theologisch zu überwinden wird eines der Ziele der vorliegenden Untersuchung sein.

Zusammenfassend die Grundlage und eine (nicht abschliessende) Liste der wichtigsten Merkmale der Funktionslogik des Geldes:

Grundlage der Geldlogik ist eine autoreferenzielle Doppelfunktion: Sicherstellung sowohl externer Korrespondenz wie auch interner Kohärenz durch die pragmatische Vereinnahmung und Verwertung eines allgemeinen Begriffes.

Daraus ergibt sich:

- Die Produktivität von Tauschfunktionen
- Die substanzlose Objektivität des produzierten Mehrwertes
- Die bedingte Autonomie der Subjekte im Hinblick auf das objektive Produkt ihrer Beziehungsfunktion (Stichwort: Sachzwänge)
- Die Quantifizierbarkeit von Qualitäten

Bedeutung, Folgen:

- Quantität bedeutet Qualität (Stichworte: Konsumentenrente, Superadditum des Reichtums)
- Die Umkehrung der Zweck-Mittel-Teleologie (Das allgemeine Mittel wird zum Selbstzweck)
- Der Gewinn individueller Freiheit um den Preis einer Vielzahl vermittelter Abhängigkeiten
- Der Gewinn sachlich vermittelter Beziehungen um den Preis des Verlustes von Beziehungsunmittelbarkeit
- Das Überhandnehmen objektiver über subjektive Kultur: Homogenisierung der Kultur und Stilisierung des Lebens

Mit diesen Stichworten ist aus Simmels "Philosophie des Geldes" die Struktur einer Funktionslogik des Geldes isoliert, auf die in späteren Abschnitten dieser Untersuchung Bezug genommen werden kann.

### 3 Spuren Simmels bei Weber, Buber und Troeltsch

#### 3.1 Vorbemerkung

Max Weber und Martin Buber sind beide mit Georg Simmel verbunden, sei es als Student in Simmels Berliner Zeit (Buber), sei es als Bekannter des Hauses (Weber). Auch wenn die expliziten Erwähnungen Simmels bei den beiden Jüngeren spärlich sind, so sind dessen Einflüsse auf ihre Arbeiten doch durchaus nachzuweisen. Dies ist jedoch nicht das wesentliche Ziel der folgenden Abschnitte. Vielmehr soll es darum gehen zu untersuchen, inwiefern Weber und Buber Gedanken Simmels in einer Weise fortentwickelt haben, dass dadurch die strukturellen Ähnlichkeiten oder Analogien zwischen dem Geld und bestimmten Formen von Religiosität stärker zum Ausdruck kommen.

Max Weber hat in seiner berühmten Studie „Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus“<sup>1</sup> auf wesentliche Parallelen zwischen protestantischer Religiosität und kapitalistischer Grundhaltung hingewiesen. Die ursächliche Verknüpfung dieser beiden Phänomene kann ausser Betracht bleiben, wenn wir es als Webers Verdienst betrachten, strukturelle Ähnlichkeiten aufgezeigt zu haben.

Georg Simmel, wie Weber einer der Mitbegründer der Soziologie als selbständige Wissenschaft, hat sich ebenfalls mit Fragen des Kapitalismus und der Religiosität auseinandergesetzt, wobei er ihre inneren Zusammenhänge nicht in einem Werk explizit zusammengefasst hat. Einerseits kommt bei ihm immer wieder die psychologische Ähnlichkeit des menschlichen Verhältnisses zu Gott und dem Geld zur Sprache. In einer seiner spärlichen Fussnoten verweist Simmel auch auf erkenntnistheoretische Zusammenhänge zwischen Geld und Religion.<sup>2</sup> Andererseits weist Simmel insgesamt auf ganz wesentliche und bedeutsame Parallelen zwischen Geld und Religion / Glauben hin, indem er in der „Philosophie des Geldes“ die umfassende Bedeutung des Geldes für die moderne Gesellschaft, ihr Bewusstsein und den Lebensstil der Individuen aufzeigt. Im Kontext der säkularisierten, funktional ausdifferenzierten Gesellschaft garantiert das Geldmedium den Zusammenhalt, es füllt das Vakuum, welches die Religion hinterlassen hat.

Weber und Simmel waren zwar persönlich bekannt, wenn nicht gar befreundet. Weber übte aber starke Kritik an der wissenschaftlichen Arbeit Simmels, wobei er die weitverbreiteten Vorbehalte, welche Simmel an einer „standesgemässen“ akademischen Laufbahn hinderten, zumindest indirekt stützte<sup>3</sup>.

Trotzdem ist nicht von der Hand zu weisen, dass sich Weber, meist ohne dies ausdrücklich zu erwähnen, in einigen wichtigen Punkten auf die Vorarbeiten Simmels stützen konnte<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> In der ersten Fassung erschienen 1904/1905 in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 20/21 und überarbeitet in: Weber Max, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I, Tübingen 1920. Für diese Arbeit habe ich die textkritische Neuauflage benutzt: Lichtblau Klaus und Weiss Johannes (Hrsg.), Max Weber, Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus, Bodenheim 1993.

<sup>2</sup> Simmel Georg, Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion, in: Helle Horst Jürgen (Hrsg.), Georg Simmel, Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie, Berlin 1989, Fussnote 1, S. 59.

<sup>3</sup> Siehe dazu: Nedelmann Brigitta, „Psychologismus“ oder Soziologie der Emotionen? Max Webers Kritik an der Soziologie Georg Simmels, in: Rammstedt Otthein (Hrsg.), Simmel und die frühen Soziologen, Frankfurt a.M., 1988, S. 11 - 35.

<sup>4</sup> Siehe dazu die beiden Beiträge von David P. Frisby: Frisby David P., Soziologie und Moderne: Ferdinand Thönnies, Georg Simmel und Max Weber in: Rammstedt Otthein (Hrsg.), 1988, S. 196 - 221 und ders. in: Mommsen Wolfgang J. und Schwentker Wolfgang (Hrsg.), Max Weber und seine Zeitgenossen, Göttingen, Zürich 1988, S. 580 - 594.

Während die von Weber aufgezeigten Zusammenhänge zwischen (protestantischer) Religiosität und Kapitalismus ein breites, bis heute nachhallendes Echo gefunden haben, sind die von Simmel entdeckten Zusammenhänge wenig rezipiert worden. Sie befinden sich weniger auf einer soziologischen, als auf einer erkenntnistheoretischen Ebene.

Martin Buber studierte bei Georg Simmel in Berlin 1899 - 1901<sup>5</sup> und scheint auch später mit ihm in Kontakt gestanden zu haben, insbesondere im Zusammenhang mit der Herausgabe der Reihe „Die Gesellschaft“, für welche Simmel die Schrift „Die Religion“ verfasste<sup>6</sup>. Der Einfluss Simmels auf Bubers Denken und Schaffen darf recht bedeutend veranschlagt werden<sup>7</sup>. Simmels Begriff der Wechselwirkung und Bubers Dialogisches Prinzip weisen nicht nur zufällige Verwandtschaften auf.

Für unsere Untersuchung aufschlussreich ist der Vergleich von Simmels Artikeln „Zur Soziologie der Religion“ und „Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion“<sup>8</sup>, welche Simmel während Bubers Berliner Zeit erarbeitete bzw. veröffentlichte, mit Bubers Schrift „Zwei Glaubensweisen“<sup>9</sup>. Es dient uns als Arbeitshypothese, dass das, was Buber von Simmel her kommend über den Glauben entfaltet, ein Problem darstellt, dessen tieferes Verständnis gleichermassen bedeutsam ist für die Frage nach dem kirchlich verkündeten Glauben, wie auch für die theologisch-ethische Haltung angesichts der Probleme einer vornehmlich vom Gewinnstreben geleiteten Wirtschaftsweise.

Auch Ernst Troeltsch war mit Georg Simmel befreundet und ihm in vielerlei Hinsicht persönlich und wissenschaftlich verbunden<sup>10</sup>. Während Simmels Werk im Spannungsdreieck Philosophie, Psychologie und Soziologie einen stark kulturwissenschaftlichen Impetus hatte, ging es Troeltsch darum, die Kulturbedeutung der Religion zu untersuchen und präsent zu halten. Im Themenbereich Kultur-Religion-Gesellschaft trafen sich denn auch die gemeinsamen Interessen der beiden. Angesichts des sich in der Moderne rasant verändernden Verhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft, welches auch über weite Strecken Simmels Untersuchungsgegenstand war, ging es Troeltsch um die Klärung des Verhältnisses zwischen den „subjektiven und objektiven Elementen der Religion“<sup>11</sup>. Troeltsch entwickelte weiter, was durch Simmel vergleichsweise wenig bearbeitet worden war: die Bedeutung der tradierten Religionen als Bildungsinstitutionen, wobei er Bildung nicht als „Herzensbildung“ im Sinne des 18. Jahrhunderts verstand, sondern als Aneignung objektiver Kulturinhalte. Er befasste sich damit unter anderem mit eben dem Prozess, der von Simmel als „Tragödie der Kultur“ beschrieben wurde, jedoch im spezifisch religiösen Kontext. Während Simmels Religionsverständnis die Bedeutung der tradierten Religionen mit ihren spezifischen Inhalten gering schätzen musste, kann es als besonderes Anliegen Troeltschs gelten, die „Kulturpotenz“ der christlichen Religion im Hinblick auf die religiöse Individualitätsbildung aufzuzeigen<sup>12</sup>. Für Simmel musste das christliche Ideal im Rahmen religiöser Lehren und Institutionen

---

<sup>5</sup> Vgl.: Wehr Gerhard, Martin Buber, Leben, Werk, Wirkung, Zürich 1991, S. 59 f.

<sup>6</sup> Vgl.: Wehr Gerhard, Martin Buber, Leben, Werk, Wirkung, Zürich 1991, S. 85 und Schaefer Grete, Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Heidelberg 1972, S. 234.

<sup>7</sup> Im Detail hat die Beziehung Simmel – Buber untersucht: Kress Hartmut, Religiöse Ethik und dialogisches Denken, Das Werk Martin Bubers in der Beziehung zu Georg Simmel, Gütersloh 1985.

<sup>8</sup> Beide in: Helle Horst Jürgen (Hrsg.), 1989.

<sup>9</sup> Buber Martin, Zwei Glaubensweisen, in: Gesammelte Werke I, Schriften zur Philosophie, München - Heidelberg 1962, S. 653 - 782.

<sup>10</sup> Die Wirkung Georg Simmels auf Troeltsch hat Friedemann Voigt ausführlich untersucht. In: Voigt Friedemann, „Die Tragödie des Reiches Gottes“?, Ernst Troeltsch als Leser Georg Simmels, Gütersloh 1998.

<sup>11</sup> Vgl. Voigt F., 1998, S. 15.

<sup>12</sup> Vgl. Voigt F., 1998, S. 182. Voigt bezeichnet dort die Frage nach der religiösen Individualitätsbildung als programmatischen Kern der „Soziallehren“.

zerbrechen. Die Einzigartigkeit jedes Menschen vor Gott ist seiner Ansicht nach nicht zu halten in institutionellen Kontexten, die nach Zusammenfassung und Vereinheitlichung streben<sup>13</sup>. Troeltsch jedoch sah den religiös-ethischen Kern des Evangeliums (der Verkündigung Jesu) als Verhältnisbestimmung zwischen Individualismus und Universalismus. Von da her konnte er positiv weiterverfolgen, was Simmel aufgrund seines Religionsverständnisses verschlossen blieb, den Einfluss spezifischer, christlich-religiöser Vergemeinschaftungsformen auf sozialetische Orientierungen<sup>14</sup>.

## 3.2 Georg Simmel und Max Weber, eine Verhältnisbestimmung

### 3.2.1 Gemeinsamkeiten und Abgrenzungsbedürfnisse

Während Max Weber unbestritten zu den Begründern und Klassikern der Soziologie als eigenständige Wissenschaftsdisziplin gezählt wird, so wird Georg Simmel dieses Verdienst nicht im selben Masse zuerkannt. Dies ungeachtet der Tatsache, dass Simmel schon ein gutes Jahrzehnt vor Weber Soziologie als eigenständige Wissenschaft betrieb. So erteilte er in Berlin ab 1894 ohne Unterbruch Vorlesungen unter dem Titel „Soziologie“<sup>15</sup>. Auch publizierte er vor der Jahrhundertwende in internationalen Zeitschriften wie Durkheims „L' Année Sociologique“ oder dem „American Journal of Sociology“. Im Vergleich dazu steht der Umstand, dass Weber lange zögerte, seine Arbeiten überhaupt als soziologische zu bezeichnen, und dass er - wohl auch aufgrund persönlicher Vorbehalte gegenüber Repräsentanten dieser Wissenschaftsrichtung, sich nie in erster Linie als Soziologe verstand.

Mit dem Selbstverständnis eines Repräsentanten ist natürlich in keiner Weise sein Verdienst um eine Wissenschaftsdisziplin verbunden. Der Entscheid über die Bedeutung der beiden Exponenten sei den Soziologen überlassen. Die aufgeworfene Frage steht aber für ein unübersehbares Phänomen, das Simmel und Weber zugleich trennt und verbindet: Die Gemeinsamkeit ihrer Themen und die Unterschiede ihrer Methodik. Während sich Weber z.B. in der Abfassung seiner Texte an die heute noch gültigen Normen wissenschaftlicher Arbeit hielt, so scheint es Simmel für überflüssig erachtet zu haben, seine Texte in überschaubaren Einheiten zu strukturieren und mit Fussnoten und Querverweisen zu versehen.

Dies darf ohne Zweifel mit als Grund für die so unterschiedlichen akademischen Karrieren der beiden Wissenschaftler angesehen werden.

Auch wenn Simmel und Weber persönlich durchaus befreundet waren, so war diese Basis nicht breit genug, dass sich darauf auch ein konstruktiver wissenschaftlicher Austausch ergeben hätte. Während es bei den Texten Simmels aus den erwähnten Gründen schwierig abzuschätzen ist, wo allenfalls webersche Gedanken eingeflossen sind, so sind Webers Äusserungen über Simmels Arbeiten von Kritik, wenn nicht sogar von leichter Ironie geprägt<sup>16</sup>.

Es fällt aber auf, dass sich Weber und Simmel als Theoretiker der Moderne mit ähnlichen Fragen (wenn auch in anderen Begriffen) auseinandersetzen: Geldwirtschaft, Kapitalismus, Religion und Rationalität. Dies hängt gewiss mit den im damaligen gesell-

---

<sup>13</sup> Vgl. Voigt F., 1998, S. 157.

<sup>14</sup> Vgl. Voigt F., 1998, S. 190.

<sup>15</sup> Vgl. Frisby David P., Die Ambiguität der Moderne: Max Weber und Georg Simmel in: Mommsen Wolfgang J. und Schwentker Wolfgang (Hrsg.), Max Weber und seine Zeitgenossen, Göttingen, Zürich 1988, S. 581.

<sup>16</sup> Eine Untersuchung der Kritik Webers an Simmel gibt Brigitta Nedelmann in: Nedelmann Brigitta, „Psychologismus“ oder Soziologie der Emotionen? Max Webers Kritik an der Soziologie Georg Simmels, in: Rammstedt Otthein (Hrsg.), Simmel und die frühen Soziologen, Frankfurt a.M., 1988, S. 11 - 35.

schaftlichen und wissenschaftlichen Umfeld sich aufdrängenden Fragestellungen zusammen. Trotzdem darf aber vermutet werden, dass der Einfluss Simmels auf Weber grösser zu veranschlagen ist, als dieser ausdrücklich zugibt. So geht der Veröffentlichung der „Protestantischen Ethik“ ein eingehendes Studium der simmelschen „Philosophie des Geldes“ voraus<sup>17</sup>. Webers Hinweise auf die Entstehungsgeschichte<sup>18</sup> seiner „Protestantischen Ethik“ verweisen auf W. Sombart<sup>19</sup> und auf eine Studie eines seiner Studenten zum Thema „Konfession und soziale Schichtung“<sup>20</sup>.

Mit Frisby darf aber vermutet werden, dass sich Weber einerseits zu einer eigenen Stellungnahme zu den von Simmel erörterten Themen gezwungen sah, und dass er sich andererseits von einigen Erörterungen Simmels zumindest inspirieren liess<sup>21</sup>. Auffallend ist jedenfalls, dass Simmel in seiner „Philosophie des Geldes“ eine profunde Darstellung der ökonomischen Rationalität im Sinne des zweckrationalen Handelns im Rahmen der objektiven Kultur gibt. Wenn es Weber auch gelungen ist, die entsprechenden Zusammenhänge deutlicher zu formulieren (so legt es uns jedenfalls die Wirkungsgeschichte nahe), so darf doch gesagt werden, dass er damit keinen vollständig neuen Beitrag geleistet hat.

Die Belege für die entsprechende Beschäftigung Simmels sind verstreut in seinem Werk zu finden. Sie konzentrieren sich aber im sechsten Kapitel der „Philosophie des Geldes“, das mit „Der Stil des Lebens“ überschrieben ist.

Dort wird die dem Geld innewohnende Zweck-Mittel-Teleologie erwähnt, welche das allgemeine Mittel, Geld, zum allgemeinen Zweck erhebt und dadurch diejenigen Dinge, welche ursprünglich Selbstzweck waren, „zu blossen Mitteln herabdrückt“<sup>22</sup>.

Simmel sieht darin eine Parallele zur wachsenden Erkenntnis über die Zusammenhänge der Natur, was in diesem Bereich zu einer „Verwandlung des Absoluten in ihr in Relativitäten“ geführt hat<sup>23</sup>. Im Bereich des Geldes führt „die steigende Verwandlung aller Lebensbestandteile in Mittel“ dazu, dass alle Elemente des Handelns zu berechenbaren und rationellen Verbindungen zusammenwachsen. Gefühlsmässige Betonungen und Entscheidungen, welche sich an den Endzwecken des Lebens und dessen „Cäsuren“ orientieren, werden ausgeschaltet<sup>24</sup>. Die Tendenz dieser später von Weber dargestellten Entwicklung, welche notwendigerweise in eine Sinnkrise führt<sup>25</sup>, ist hier durch Simmel klar vorgezeichnet.

Es geht um die Trennung von sozialen Beziehungen und Lebenswelt, von sinnstiftendem Handeln und Erwerbstätigkeit, um die zweckrationale Versachlichung der sozialen Beziehungen und damit die Entfremdung des Individuums aus unmittelbaren Beziehungen.

Hinsichtlich der wirtschaftlichen Produktion formuliert Simmel diesen Umstand folgendermassen:

---

<sup>17</sup> Vgl.: Frisby 1988, S. 584 und Nedelmann, 1988, S. 13.

<sup>18</sup> Zur Entstehungsgeschichte der Protestantismusstudie: Lehmann Hartmut, Asketischer Protestantismus und ökonomischer Rationalismus: die Weber-These nach zwei Generationen, in: Schluchter Wolfgang (Hrsg.), Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums, Frankfurt a.M., 1988, S. 529 - 553.

<sup>19</sup> In vielen Fussnoten.

<sup>20</sup> Max Weber, Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus, Bodenheim 1993, S. 1, Fussnote 3

<sup>21</sup> Siehe: Frisby 1988, S. 584.

<sup>22</sup> Simmel 1989, S. 593.

<sup>23</sup> Vgl. Webers „Entzauberung der Welt“

<sup>24</sup> Simmel 1989, S. 594.

<sup>25</sup> Vgl.: Frisby 1988, S. 590 f.



*„Dieses Verhältnis<sup>26</sup> nimmt einen anderen Charakter an durch das steigende Übergewicht der objektiven und technischen Elemente über die personalen. Der Leiter der Produktion und der niedrigste Arbeiter, der Direktor und der Verkäufer im grossen Magazin, sind nun gleichmässig einem objektiven Zweck untertan, und erst innerhalb dieses gemeinsamen Verhältnisses besteht die Unterordnung fort als technische Notwendigkeit, in der die Anforderungen der Sache, der Produktion als eines objektiven Prozesses, zum Ausdruck kommen.“<sup>27</sup>*

Aus diesen Bedingungen erwachsen dem Arbeiter zwar durchaus auch positive Aspekte, so die Zunahme der individuellen Freiheit gegenüber einem Zustand der personalen Abhängigkeit. Anarchismus und Sozialismus besitzen auf ihrer von Simmel positiv beurteilten Seite eine Affinität in Richtung dieser sich einzig an objektiven Kriterien der Notwendigkeit orientierenden Gesellschaft. Ihrer Tendenz zur Nivellierung gesellschaftlicher Unterschiede steht er dann aber trotzdem skeptisch gegenüber.

Die Möglichkeit einer solchen Entwicklung wird durch die Geldwirtschaft eröffnet, sie ist die allgemeine „Richtung der Kultur“<sup>28</sup>. Diese Entwicklung mündet in das von Simmel beschriebene Auseinanderklaffen von subjektiver und objektiver Kultur. Damit beschreibt er den Umstand, dass sich in seiner Zeit das objektive Wissen, die Technik, die Möglichkeiten der Sprache täglich erweitern, dass aber die subjektive Entwicklung der Individuen weit hinter diesem objektiven Fortschritt zurückbleibt. Es ist dem Individuum immer weniger möglich, den Zusammenhang des Ganzen zu überschauen, sei es in der Wissenschaft, sei es in der Technik oder in der Produktion.

*„In diese Kategorie gehört es, dass die Maschine so viel geistvoller geworden ist als der Arbeiter. Wieviele Arbeiter, sogar unterhalb der eigentlichen Grossindustrie, können denn heute die Maschine, an der sie zu tun haben, d.h. den in die Maschine investierten Geist verstehen?“<sup>29</sup>*

Simmel beschreibt alle Elemente einer rationalisierten Gesellschaft, einschliesslich des sich ausweitenden Massenkonsums standardisierter Güter, der durch eine rationelle, fein ausdifferenziert arbeitsteilige Produktion ermöglicht wird<sup>30</sup>.

Er beschreibt das Auseinanderklaffen subjektiver und objektiver Kultur und schliesslich das Übergewicht der letzteren über die erste als einen Prozess, in dem das objektive Ganze die einzelnen Subjekte in sich aufsaugt. Die Individuen werden mehr und mehr zu ersetzbaren Elementen der rationalisierten Produktion und des Massenkonsums<sup>31</sup>.

An anderer Stelle beschreibt Simmel die Rolle, die das Geld in diesem Prozess spielt. Das Geld verbindet auf anonymste Weise Menschen über grosse Distanzen, es distanziiert aber gleichzeitig Menschen aus ihren nächsten Beziehungen, was Simmel angesichts des Rummels einer modernen Grossstadt geradezu als Notwendigkeit betrachtet<sup>32</sup>.

---

<sup>26</sup> Das V. zwischen dem Leiter der Produktion und dem untergebenen Arbeiter. Anm. ChW

<sup>27</sup> Zitat: Simmel 1989, S. 451.

<sup>28</sup> Simmel 1989, S. 451 ff.

<sup>29</sup> Simmel 1989, S. 621.

<sup>30</sup> Simmel 1989, S. 631.

<sup>31</sup> Simmel 1989, S. 630.

<sup>32</sup> Simmel 1989, S. 664.

Damit beschreibt er aber wiederum den Prozess des Übergewichts der objektiven über die subjektive Kultur: Ich kann an den entferntesten objektiven Fortschritten unserer Kultur durch die Vermittlung des Geldes<sup>33</sup>, der Medien<sup>34</sup> und der Telekommunikation<sup>35</sup> teilnehmen, gleichzeitig werden die subjektiven Bedingungen meiner Existenz und meiner Beziehungen fürs Ganze immer irrelevanter. Das Geld distanziert die Individuen aus ihren personalen und sachlichen Beziehungen.

Dieses Auseinanderklaffen der subjektiven und der objektiven Kultur, das Simmel als „unser eigentliches Problem“<sup>36</sup> beschreibt, kann durch ein allgemeines „Übergewicht der Mittel über die Zwecke“<sup>37</sup> beschrieben werden. Das Geld ist dafür gleichzeitig Ursache und Ausdruck. Diese Tatsache führt zur Entfremdung und zur Sinnkrise.

*„So ist der Mensch gleichsam aus sich selbst entfernt, zwischen ihn und sein Eigentlichstes, Wesentlichstes, hat sich eine Unübersteiglichkeit von Mittelbarkeiten, technischen Errungenschaften, Fähigkeiten, Geniessbarkeiten geschoben.“<sup>38</sup>*

Weiter unten:

*„Für die Gegenwart, in der das Vorwiegen der Technik ersichtlich ein Überwiegen des klaren, intelligenten Bewusstseins....bedeutet, habe ich hervorgehoben, dass die Geistigkeit und Sammlung der Seele, ...., sich als ein dumpfes Gefühl von Spannung und unorientierter Sehnsucht rächt; als ein Gefühl, als läge der Sinn unserer Existenz in einer so weiten Ferne, dass wir ihn garnicht lokalisieren können...., - und dann wieder, als läge er vor unseren Augen.“<sup>39</sup>*

Rationalisierung und Sinnkrise; Simmel hat hier den Weg der Reflexion der Moderne, welcher über Weber und Habermas in unsere Gegenwart reicht, vorgezeichnet.

Es darf vielleicht Simmel der Vorwurf eines Mangels an Klarheit und Prägnanz in seiner Darstellungsweise gemacht werden. Dennoch lässt er an Deutlichkeit der eigentlichen Gedanken nichts zu wünschen übrig. Das dürfte einer der Gründe sein, weshalb zwar Simmel selber die allerhöchste Anerkennung kaum vergönnt war, während sich jedoch andere und berühmtere Denker, - zu denen wir auch Max Weber zählen dürfen - in seinem Werk wie in einem Steinbruch bedienten<sup>40</sup>.

Ein Vorwurf, den Weber Simmel machte, ist der Umstand, dass dieser zu wenig zwischen Kapitalismus und Geldwirtschaft unterscheidet<sup>41</sup>. Durchaus sind viele Phänomene, die Simmel im Zusammenhang mit der Geldwirtschaft beschreibt, Merkmale der kapita-

<sup>33</sup> Das Geldinteresse des Aktionärs lässt ihn in persönlicher Distanziertheit am Gewinn des entferntesten Unternehmens teilhaben. Die einzige Verbindung zwischen Produzent und Investor ist das Geldinteresse. Damit dies zum Tragen kommt, brauchen sie sich persönlich nicht zu kennen. Simmel 1989, S. 465.

<sup>34</sup> Simmel erwähnt die Zeitungen! Simmel 1989, S. 630.

<sup>35</sup> „... der förmliche Rausch, in den die Triumphe von Telegraphie und Telephonie den Menschen versetzt haben, lässt sie oft übersehen, dass es doch wohl auf den Wert dessen ankommt, was man mitzuteilen hat, ...“ Simmel 1989, S. 671.

<sup>36</sup> Simmel 1989, S. 622.

<sup>37</sup> Simmel 1989, S. 672.

<sup>38</sup> Simmel 1989, S. 674.

<sup>39</sup> Simmel 1989, S. 674 f.

<sup>40</sup> Vgl: Dahme Heinz-Jürgen, Soziologische Elemente in Georg Simmels *Philosophie des Geldes*, in: Kintzelé / Schneider (Hrsg.) 1993, S. 47, mit Verweis auf Schnabel.

<sup>41</sup> Weber Max, Die Protestantische Ethik I. eine Aufsatzsammlung, Gütersloh 1979<sup>5</sup>, S. 25, Fussnote 1.

listisch organisierten Gesellschaft. Diese Tatsache, sobald sie im Bewusstsein ist, vermindert aber keineswegs den Erkenntnis- und Erklärungsgehalt der entsprechenden simmelschen Thesen. Ihre Wirkung auf Weber haben sie durchaus gezeitigt. Wie schon erwähnt kann davon ausgegangen werden, dass Weber sich zu einer Stellungnahme gegenüber der Darstellung der kapitalistischen Rationalität durch Simmel veranlasst sah, was mit ein Grund für die Ausarbeitung seiner „Protestantischen Ethik“ gewesen sein kann<sup>42</sup>.

Eine durchaus positive Einstellung gegenüber der simmelschen Beschreibung des modernen Lebens könnte mit dem Bedürfnis gepaart gewesen sein, sich gegenüber Simmels „Psychologismus“<sup>43</sup> abzugrenzen und die Entstehung des Kapitalismus unter einem konkret historischen Aspekt, seinem Zusammenhang mit der protestantischen Ethik zu beschreiben.

Es ist zweifellos richtig, dass sich Simmel viel mehr als Weber den psychologischen Dimensionen seines Untersuchungsgegenstandes zugewandt hat. Dies wird vor dem Hintergrund verständlich, dass es Simmel eher darum ging, die (idealtypische) Erfahrung des modernen Menschen, als die strukturellen Merkmale des Gesellschaftssystems zu beschreiben. Deshalb kommt er immer wieder von Fragen, die das „Innenleben“ des Menschen betreffen, zur Beschreibung gesellschaftlicher Phänomene. Auf diese Weise gelang es ihm wohl besser als Weber, das Lebensgefühl des modernen Menschen zu beschreiben<sup>44</sup>.

Wenn wir nun davon ausgehen, dass Weber in seiner Protestantismus-Studie tatsächlich (unter anderem) von Simmel inspiriert war, so soll hier nun die entsprechende Vermutung erhärtet werden.

### 3.2.2 Spuren Simmels in Webers Protestantischer Ethik

Es wird in der Folge nicht um die spärlichen expliziten Erwähnungen Simmels in Fussnoten gehen. Vielmehr soll der Versuch gemacht werden, implizite Spuren Simmels zu lokalisieren.

Die These Webers soll in der Folge kurz skizziert werden. Es handelt sich um die Analyse der Feststellung, dass sich die Errungenschaften kapitalistischen Wirtschaftens in ihren Anfängen auf protestantische, konkret auf calvinistische-reformierte Gegenden, Personengruppen und Personen vermehrt zu konzentrieren scheinen als auf katholische oder lutherische.

Dieser Umstand geht nicht etwa darauf zurück, dass Pietisten und calvinistische Sekten oder Gruppierungen sich freudiger oder gar genüsslicher der Welt und den Vorzügen der Geldwirtschaft zuwenden würden, sondern im Gegenteil: ihre „innerweltliche Aske-se“ führt dazu, dass sie ihr Geld nicht für den Konsum ausgeben, sondern sorgsam verwalten und anlegen, damit es sich weiter vermehrt.

Der dogmatische Hintergrund von Erwählung und Bewährung, vereinigt mit dem protestantischen Berufsideal, mündet in eine rationalisierte Lebensweise, welche alles dem Zweck der Bewährung der Heilsgewissheit unterordnet. Beruflicher und wirtschaftlicher Erfolg sind nicht etwa Ursache, sondern Zeichen der Erwählung. Die schon erfolgte Erwählung des Individuums durch Gott muss in der Lebensführung zum Ausdruck kommen. Alles, was der Mensch tut, soll den Ruhm Gottes mehren.

---

<sup>42</sup> Frisby 1988, S. 584.

<sup>43</sup> Ein Vorwurf, der Simmel bis heute gemacht wird. Siehe dazu: Nedelman Brigitta in: Rammstedt (Hrsg.) 1988, S. 11 - 35.

<sup>44</sup> Vgl.: Frisby 1988, S. 593 f.

Damit ist schon angedeutet, welche Struktur dieser frommen Lebensführung eigen ist: Einem *irrationalen Zweck*, dem Nachweis oder zumindest der Bewährung des Heils, wird eine bis ins Detail *durchrationalisierte Lebensführung* unterstellt. Dem gläubigen Menschen stellt sich die Erwählung durch Gott als ein objektives Faktum entgegen. Seine subjektiven Bedürfnisse, Wünsche oder Triebe haben sich in den Dienst dieses Faktums zu stellen und treten in den Hintergrund. Das Individuum hat an der (in seiner Wirklichkeit) objektiven Sphäre des Heils durch die Erfüllung des Berufsideals und durch Zurückstellung aller subjektiven oder persönlichen Bedingungen teil.

Was von Calvin nicht intendiert war, wurde schon in der Generation nach ihm zur weitverbreiteten Tatsache: Durch besonders fleissige Berufsarbeit, durch Erfolg im Beruf konnte der „Gläubige“ zur Heilsgewissheit gelangen.

*„An Stelle der demütigen Sünder, denen Luther ... die Gnade verheisst, werden jene selbstgewissen „Heiligen“ gezüchtet, die wir in den stahlharten puritanischen Kaufleuten jenes heroischen Zeitalters des Kapitalismus und in einzelnen Exemplaren bis in die Gegenwart wiederfinden.“<sup>45</sup>*

Die rationalen Mittel zur Erreichung des irrationalen Zwecks (die Lebensführung, welche die Heilsgewissheit erweisen soll) haben die Oberhand gewonnen. Die Mittel dominieren den Zweck, sie verschmelzen mit der objektiven Sphäre der Heilsgewissheit und können bald von jener nicht mehr unterschieden werden. Erfüllung des Berufsideals, beruflicher Erfolg ist identisch mit Heilsgewissheit. Dabei ist zu beachten, dass es nicht die einzelnen guten Taten sind, mit denen man sich die Heilsgewissheit erwerben kann. Da die Lebensführung nicht Ursache, sondern Ausdruck des Gnadenstandes ist, gibt es nur das Entweder-Oder. Wer ein schlechtes Leben führt, gilt als verworfen, denn ein Erwählter kann oder darf gar kein schlechtes Leben führen<sup>46</sup>.

Von der Struktur her analysiert Weber hier ein Phänomen, das starke Analogien zu Simmels Konzept von objektiver und subjektiver Kultur zeigt. Wie durch die obige Formulierung schon angedeutet, nimmt der dogmatische Glaubensinhalt der Heilsgewissheit, ein Derivat der calvinschen Prädestinationslehre, innerhalb des entsprechenden religiösen Systems die Stellung eines Teils der objektiven Kultur ein.

Als objektive Kultur kann das gesamte dogmatische Lehrgebäude betrachtet werden. Es ist die standardisierte und objektive Vorgabe für alle Individuen, welche sie am Heilsgeschehen teilnehmen lässt. Es besitzt diejenigen Eigenschaften, welche die Elemente der objektiven Kultur nach Simmel auszeichnen: die allgemeine Gültigkeit für alle Individuen und die dadurch entstehende Distanz zum Einzelnen und zwischen den Individuen. Der allgemeine Zweck der Mehrung des Gottesruhms und der Erweisung des Gnadenstandes schiebt sich zwischen die Individuen und mediatisiert ihre Beziehungen. Mitmenschen werden im Hinblick auf Heilsgewissheit und Mehrung des Gottesruhms funktionalisiert. Die Subjektivität unmittelbarer personaler Beziehungen wird versachlicht, objektiviert und geht letztlich verloren. Der Graben zwischen objektiver und subjektiver Kultur tut sich auf. Es geschieht eine Entpersonalisierung und Versachlichung der religiösen und zwischenmenschlichen Beziehungen.

In unserem Zusammenhang sind als Elemente der objektiven Kultur die Lehrinhalte der *Erwählung*, der *Bewährung* und der dadurch erfolgenden *Mehrung des Ruhmes Gottes* zu erwähnen.

---

<sup>45</sup> Weber Max 1993, S. 71.

<sup>46</sup> Weber Max 1993, S. 77.

Diesen objektiven Vorgaben hat sich die subjektive Kultur unterzuordnen. Selbstkontrolle und rationalisierte, auf das transzendente Lebensziel des Heils und des ewigen Lebens ausgerichtete Lebensweise sind die Bewährung für die Erwählung und dienen der Mehrung des Ruhmes Gottes. Dem objektiven (innerhalb des entsprechenden religiösen Systems), irrationalen (weil offenbaren) Lebensziel ordnet sich die subjektive Lebensführung durch Selbstkontrolle und rationelle Organisation unter<sup>47</sup>.

Wie kommt es nun von dieser pietistischen Frömmigkeit, welche geschäftlichem Erfolg und beispielhaften Eigenschaften eines erfolgreichen Kapitalisten zuträglich sind, zum religiös indifferenten Kapitalisten vom Schlage Benjamin Franklins, den Weber eingangs seines ersten Aufsatzes in der „Protestantischen Ethik so ausführlich zitiert“?<sup>48</sup>

Es muss dazwischen Entscheidendes geschehen, ist es doch nicht einfach ein ethisches Deckmäntelchen, das wegfällt, sondern eine religiöse Haltung, welche ein bestimmtes ökonomisches Verhalten aus sich heraus generiert.

In Simmels Kategorien von Zweck und Mittel dürfte eine gute Lebensführung ursprünglich ein Selbstzweck gewesen sein. Unter dem Blickwinkel der von Weber beschriebenen Rationalisierung der Lebensweise im Hinblick auf das irrationale Ziel des transzendenten Heils wird - wieder mit Simmel gesprochen - der Selbstzweck zum Mittel herabgedrückt, während das Mittel - die dogmatischen Lehrinhalte, welche ursprünglich Hilfeleistungen zur christlichen Lebensführung sind, allenthalben als objektiver Selbstzweck erscheint<sup>49</sup>.

Für den „frommen Kapitalisten“ ist nun Gelderwerb und geschäftlicher Erfolg ein Mittel im Hinblick auf den übergeordneten Zweck der Mehrung von Gottes Ruhm und der Bestätigung des Gnadenstandes. Daneben gibt es noch andere Mittel im Dienste dieses Zwecks, so die Gebetspraxis, der Gottesdienst etc. Die Ökonomie, um es plakativ zu formulieren, ist ein Subsystem religiöser Lebenspraxis.

Es ist nun nicht schwierig vorzustellen, dass die Mittel - Zweck - Dynamik auch auf dieser Ebene nicht Halt macht, nicht zuletzt vor dem Hintergrund der von Simmel schon konstatierten psychologischen Ähnlichkeit zwischen einer religiösen Einstellung und der Haltung dem Geld gegenüber<sup>50</sup>.

- Das Geld, ein Währungssystem, basiert auf Vertrauen. (Glaube)
- Das Geld ist eine Anweisung auf die Zukunft. (Eschatologische Dimension)
- Das Geld gewährt Sicherheit.

Über diese von Simmel beschriebenen Ähnlichkeiten oder Analogien hinaus bestehen noch weitere:

- Das Geld besitzt einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Allgegenwart. (Als Recheneinheit)
- Das Geld besitzt eine befreiende Dimension. (Liquiditätsnutzen)
- Das Geld wird durch die Wahrnehmung seiner Funktion geschaffen (Geldschöpfung durch Kredit), vergleichbar mit der Bitte um Glauben: Der Glaube entsteht im Vollzug der Bitte um Glauben. Der Glaube in der Funktion, eine Gottesbeziehung zu sein, wird in der Wahrnehmung seiner Funktion geschaffen<sup>51</sup>.

Diese unvollständige Liste kann aufzeigen, wie leicht im Bereich der menschlichen Psyche religiöse Haltungen auf Möglichkeiten und Funktionen des Geldes übertragen werden können. Ein Gläubiger im von Weber beschriebenen „calvinistischen“ Sinne

---

<sup>47</sup> Weber Max 1993, S. 77 ff.

<sup>48</sup> Weber Max 1993, S. 12 f.

<sup>49</sup> Vgl. Simmels Mittel-Zweck Teleologie: Simmel 1989, S. 593.

<sup>50</sup> Simmel 1989, S. 214 ff.

<sup>51</sup> Vgl. Markus 9, 24. Siehe auch unten, Abschnitt 5.5.

wird das Geld ähnlich sorgsam verwalten, wie den von ihm als Gnade erfahrenen Glauben, welcher sich durch Wachstum und Stärkung vermehren soll.

Während nun die Schätze, die sich ein Gläubiger im Himmel zum Ruhme Gottes anhäuft, die Eintrittswährung zum Heil bis zu dessen Erlangung unsichtbar bleiben, so liegen die Vorteile, welche der Geldbesitz mit sich bringt, ganz offensichtlich vor Augen. Dabei ist noch nicht einmal an ein ausschweifendes Leben gedacht, vielmehr an die Mehrung von Prestige und Macht, an die Genugtuung, welche ein berechnen- und ausweisbares Vermögenswachstum mit sich bringt. Während die Macht Gottes keinen Glanz auf den Gläubigen im Sinne der Machtvermehrung wirft, so fällt doch ein Grossteil der Macht und der Potenz eines *Vermögens*, der Glanz dessen, was angehäuftes Geld potenziell zu kaufen und zu bewirken *vermag*, auf seinen Besitzer zurück.

Das Mittel (Gelderwerb) zum Zweck (Mehrung des Gottesruhms) wird nun leicht zum Selbstzweck. Der transzendente Zweck wird zum Mittel herabgedrückt und gibt allenfalls noch ein ethisches Regulativ zum Hauptzweck des wirtschaftlich erfolgreichen Handelns her. Dieses religiös motivierte Regulativ kann in der Folge ohne weiteres wegfallen oder durch ein anderes ersetzt werden.

Die von Weber beschriebenen, für unseren Zusammenhang relevanten Elemente der protestantischen Ethik gehen so fließend auf das wirtschaftliche Handeln über. Anders formuliert, nicht im Zusammenhang kausaler Abhängigkeit: Parallel zum rationalisierten religiösen Lebenswandel, der sich an objektiven, zum Selbstzweck erhobenen Glaubensinhalten ausrichtet, steht das rationalisierte ökonomische Handeln, welches sich nach dem zum Selbstzweck erhobenen Gelderwerb ausrichtet.

Unabhängig von der Frage des inneren Zusammenhanges, den wir hier zur Verdeutlichung suggeriert haben, kann festgestellt werden, dass sowohl der von Weber analysierte protestantische Glaube, wie auch der kapitalistische Umgang mit Geld (wieder mit Simmel gesprochen) für ein Überwiegen der objektiven gegenüber der subjektiven Kultur prädestiniert sind. Die rationelle Ausrichtung der Subjekte auf einen irrationalen Zweck<sup>52</sup> ist beiden eigen.

Die Sinnkrise, in die das Überwiegen der objektiven über die subjektive Kultur, sachlich-objektiver Inhalte irrationaler Zwecke über die individuell-subjektiven Beziehungen führt, ist unvermeidlich. Von dieser Sinnkrise ist nicht nur die Wirtschaft bedroht. Auch andere gesellschaftliche Institutionen wie Kirchen, Bildungs- und Forschungsstätten oder die verschiedenen Bereiche des kulturellen Lebens sind von ihr betroffen.

Es soll nun hier nicht behauptet werden, Max Weber hätte nicht mehr getan, als Simmels Thesen weiter ausgeführt zu haben. Doch legt der Umstand, dass er sich vor der Niederschrift seiner ersten Fassung der „Protestantischen Ethik“ intensiv mit der Philosophie des Geldes auseinandergesetzt haben soll die Vermutung nahe, dass er dadurch für seine Arbeit durchaus inspiriert wurde. Ohne der einen oder der anderen Ausführung Gewalt anzutun, lässt sich doch eine erstaunliche Entsprechung nachweisen. Da eine explizite Erwähnung Simmels bei Weber weitgehend ausbleibt und da sich die beiden in Sprache, Stil und Methode so sehr unterscheiden, muss aber eine Abhängigkeit der weberschen Analyse von Simmel eine vorsichtige Vermutung bleiben, zumal der Hauptpunkt der „Protestantischen Ethik“, der Zusammenhang zwischen protestantischer Ethik und kapitalistischem Geist, bei Simmel in keiner Weise vorkommt.

---

<sup>52</sup> Im Bereich der Wirtschaft kann eine ausschliessliche Gewinnorientierung als irrationaler Zweck verstanden werden; dann nämlich, wenn hinter dem Ziel Geldgewinne zu generieren, mögliche Sinn- und Zweckbestimmungen menschlichen Wirtschaftens verloren gehen. Weiterführend zur Irrationalität ökonomischer Rationalität siehe: Döpfner Claudia, Zur Glaubwürdigkeit ethisch-ökologischer Geld- und Kapitalanlagen. Eine theologisch-ethische Untersuchung vor dem Hintergrund der Frage nach der Glaubwürdigkeit der ökonomischen und monetären Strukturen, Frankfurt a.M. 2000, S. 125 ff.

### 3.3 Georg Simmel und Martin Buber, eine Verhältnisbestimmung aufgrund dreier Aufsätze

Das Verhältnis zwischen Simmel und Buber wurde von Hartmut Kress eingehend untersucht<sup>53</sup>. Gassen / Landmann haben ausserdem Korrespondenz zugänglich gemacht<sup>54</sup>, der biographische Anhaltspunkte entnommen werden können. Erste Kontakte ergaben sich in Bubers Studienzeit in Berlin 1899 bis 1901. Trotz dieser relativ kurzen Zeit, in der Buber den Vorlesungen Simmels beiwohnen konnte, wird er diesen fünfzig Jahre später noch neben Dilthey als einen seiner „Lehrer“ nennen<sup>55</sup>. Sowohl die erhaltene Korrespondenz als auch Bubers Einladung an Simmel, einen Beitrag zu „Die Gesellschaft“ zu schreiben, weisen auf die fruchtbare Fortführung der Kontakte über die Studienzeit hinaus hin.

Eine nähere Betrachtung der religionssoziologischen Schriften, welche Simmel während Bubers Berliner Zeit erarbeitete oder veröffentlichte, deckt Aspekte auf, welche Bubers Denken in nicht unwesentlichen Punkten noch während Jahrzehnten beeinflusste. In der Berliner Zeit Bubers verfasste Simmel die beiden Schriften *Zur Soziologie der Religion* und *Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion*<sup>56</sup>. Obwohl Bubers Aufsatz *Zwei Glaubensweisen* wesentlich später datiert<sup>57</sup>, so sind doch wesentliche Aspekte bei Simmel 50 Jahre früher schon entfaltet worden.

Es wäre wohl übertrieben, auf eine direkte Abhängigkeit der Schrift Bubers von den erwähnten Aufsätzen Simmels zu schliessen. Vielmehr ist exemplarisch eine gewisse Ähnlichkeit ihrer entsprechenden Positionen nachzuweisen.

#### 3.3.1 Georg Simmel: „Zur Soziologie der Religion“

Im Aufsatz *Zur Soziologie der Religion* legt Simmel die Grundlage für die Analogien, welche im erkenntnistheoretischen Bereich zwischen der Religion und verschiedenen anderen Lebensbereichen gezogen werden können. Er weist darauf hin, dass „religiöse Gefühle und Impulse“ sich nicht nur in der Religion äussern können, sondern sich auch anderen Inhalten zuwenden<sup>58</sup>. Der Grund dafür liegt darin, dass laut Simmel die Religion gegenüber den verschiedenen sozialen Beziehungen, welche die Gesellschaft ausmachen, etwas Abgeleitetes ist<sup>59</sup>. Religion als ein objektives, für sich bestehendes Wesen ist wie der Staat oder das Recht gegenüber den unmittelbaren Wechselwirkungen und Beziehungen der Sozialelemente eine sekundäre Erscheinung:

*„Formen der sozialen Beziehungen verdichten oder vergeistigen sich zu einer religiösen Vorstellungswelt, oder leiten der schon bestehenden neue Elemente zu; oder anders angesehen: ein spezifischer Ge-*

<sup>53</sup> In: Kress Hartmut, Religiöse Ethik und dialogisches Denken, Das Werk Martin Bubers in der Beziehung zu Georg Simmel, Gütersloh 1985.

<sup>54</sup> Gassen K. / Landmann M. (Hrsg.), Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Biographie, Berlin 1958

<sup>55</sup> Vgl.: Kress 1985, S. 98, mit Verweis auf Schaefer Grete (Hrsg.), Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Bd III: 1938 – 1965, Heidelberg 1975, S. 290.

<sup>56</sup> Beide Aufsätze in: Helle (Hrsg.), 1989.

<sup>57</sup> 1950.

<sup>58</sup> Simmel 1898, in Helle (Hrsg.), 1989, S. 37.

<sup>59</sup> Simmel 1898, in Helle (Hrsg.), 1989, S. 40.

*fühlsinhalt, in der Form inter-individueller Wechselwirkung entstanden, überträgt sich auf das Verhältnis zu einer transcendenten Idee; diese bildet die neue Kategorie, an der sich Formen oder Inhalte ausleben, die in den Beziehungen zwischen Menschen ihren Ursprung haben.“<sup>60</sup>*

Simmel führt am selben Ort diese Feststellung am Beispiel des Glaubens aus, indem er zeigt, dass der religiöse Glaube seine Analogie in menschlichen Beziehungen findet. Wir bauen diese Beziehungen nicht auf den Tatsachen auf, die wir beweisbar voneinander wissen. Es ist eine „schwer zu definierende psychologische Tatsache, ... dass wir an jemanden glauben“. Es sind Gefühle, Suggestionen und Vorstellungen, welche unser Verhältnis zu anderen Menschen wesentlich bestimmen.

Genauso ist es im religiösen Glauben: Er gründet nicht in der Beweisbarkeit erkennbarer Tatsachen, sondern er ist eine bestimmte Art menschlicher Existenz: Der praktische Glaube ist nicht nur eine Folge oder eine „Unterstufe“ des theoretischen Fürwahrhaltens. Vielmehr steht der Satz „Ich glaube an Gott“ für eine völlig andere Kategorie als Sätze, welche das Fürwahrhalten einer Existenz Gottes ausdrücken.

Simmel stellt also analog zu zwischenmenschlichen Beziehungen im Glauben zwei unterschiedene, zuweilen aber vermischte Kategorien fest: Das Fürwahrhalten bestimmter Inhalte über das Objekt meiner Beziehung (Gott oder andere Menschen) und der rational nicht begründbare Glaube an die entsprechende Person, welcher eine Seinsweise, eine Existenz darstellt: „eine „Hingebung des Gefühls“, eine „Dirigierung des Lebens“. Eine weitere Analogie zwischen religiösem Glauben und zwischenmenschlicher Beziehung sieht Simmel im Bedürfnis der Menschen nach Einheit. Es ist eine „an den sozialen Wirklichkeiten und Nothwendigkeiten grossgewordene Eigenschaft“ von uns Menschen,

*„Dass wir die zusammenhangslose Mannigfaltigkeit der Eindrücke von den Dingen nicht einfach hinnehmen, sondern nach ihren Verbindungen und Wechselwirkungen suchen, die sie zu einer Einheit zusammenschliessen; ja, dass wir das Vorhandensein höherer Einheiten und Zentren der Einzelercheinungen eigentlich überall voraussetzen, um uns durch das Gewirr der Erscheinungen hindurchzufinden..“<sup>61</sup>*

So gehört es nach Simmel auch zum Wesen der Gottesidee, Ursprung und Richtung aller Dinge zu einer Einheit zusammenzufassen. Religion und Ethik erheben sich als Einheit über die einzelnen Individuen. Religion ist

*„die reinste und über alle konkrete Einzelheit erhobene Einheitsform der Gesellschaft, die diesen Charakter durch die Energie beweist, mit der jede inhaltlich noch so irrelevante Ketzerei bekämpft wird.“<sup>62</sup>*

Unter Berücksichtigung des simmelschen Gesellschaftsbegriffes<sup>63</sup> kann daher gesagt werden: die Religion als Einheit der Gottesbeziehung steht in Analogie zur Einheit der zwischenmenschlichen Beziehungen. Der normative Anspruch der Ethik fasst Gesell-

<sup>60</sup> Simmel 1898, in Helle (Hrsg.), 1989, S. 41 f.

<sup>61</sup> Simmel 1898, in Helle (Hrsg.), 1989, S. 44.

<sup>62</sup> Simmel 1898, in Helle (Hrsg.), 1989, S. 47.

<sup>63</sup> Zum Gesellschaftsbegriff siehe oben, z.B. Abschnitt 2.4.1.1 Der Tausch als wesentliche soziale Grundfunktion ab Seite 67.



schaft zur Einheit zusammen, der normative Anspruch der Dogmatik regelt in Analogie dazu die Gottesbeziehung der Individuen in einheitlicher Weise.

Religion erhebt einen exklusiven Anspruch auf den Bereich menschlicher Beziehungen: als Gesellschaftsform der einheitlich geregelten Beziehungen der Individuen untereinander und zur Transzendenz.

Bemerkenswert ist dieser von Simmel hier festgestellte Anspruch der Religion mit Seitenblick auf den analogen, exklusiven und vereinheitlichenden Anspruch des Geldes auf die wirtschaftlichen Beziehungen. Es sei in diesem Zusammenhang auf ein Zitat aus der *Philosophie des Geldes* verwiesen:

„Denn die reinste Wechselwirkung hat in ihm (dem Gelde. Anm. ChW) die reinste Darstellung gefunden, es ist die Greifbarkeit des Abstraktesten, das Einzelgebilde, das am meisten seinen Sinn in der Übereinzelheit hat;“<sup>64</sup>

Zum Schluss des Aufsatzes „Zur Soziologie der Religion“ geht Simmel auf einen Einwand ein, der seine Oppositionsstellung gegenüber zeitgenössischen Theologen wie etwa Ernst Troeltsch zum Ausdruck bringt. *Wie kann eine Erklärung der Religion als bloße Analogie zu menschlichen Beziehungen dem Wesen der Religion gerecht werden?* Während Troeltsch bemüht war, die christliche Religion als eigenständiges soziologisches Gebilde zu beschreiben, ist Religion für Simmel ein innerseelischer Vorgang. Christliche Religion als soziologische Erscheinung ist für ihn als allgemeine soziologische Form zu fassen, die sich des spezifisch christlichen Inhalts bemächtigt hat<sup>65</sup>.

Es geht Simmel im vorliegenden Aufsatz nicht darum, das Wesen der Religion objektiv zu beschreiben. Er versucht lediglich das Zustandekommen religiösen Erkennens zu erklären. Die Würde der Religion steht für ihn durch die Erklärung ihrer erkenntnistmässigen Genese nicht in Frage. Im Gegenteil wirft er einer Haltung, die eine solche Erklärung zurückweisen will, Schwäche des religiösen Bewusstseins vor<sup>66</sup>.

Damit hat er das Terrain für den nächsten Aufsatz, „Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion“<sup>67</sup> vorbereitet.

### 3.3.2 Georg Simmel: „Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion“

Hier geht er gleich zu Beginn auf den oben erwähnten Einwand ein mit dem Hinweis, dass die Existenz Gottes oder die objektive Realität der Heilstatsachen nicht an der Religion hängen. Er definiert die Religion als einen rein menschlichen Bewusstseinsvorgang.

Religion als Erkenntnisprozess ist also von den objektiven Glaubensgegenständen so zu unterscheiden wie die objektive Welt als Inhalt des Denkprozesses vom Prozess selber.

Religion und Religiosität sind nach Simmel als bestimmte Seins- und Erkenntnisweisen von ihren auswechselbaren Inhalten zu unterscheiden. Religion ist wie ein Instrument, das verschiedene Melodien spielen kann.

Diese Trennung von religiöser Form und religiösem Inhalt hat nach Simmel zwei Konsequenzen:

---

<sup>64</sup> Simmel 1989, S. 137.

<sup>65</sup> An anderer Stelle hat er dafür die Unterscheidung zwischen *Religiosität* und *Religion* getroffen: Religiosität als Seelenzustand, Religion als objektives Kulturgebilde. Siehe z.B. Simmel Georg, Rembrandt, Ein kulturphilosophischer Versuch, Leipzig 1916.

<sup>66</sup> Simmel 1898, in Helle (Hrsg.), 1989, S. 51.

<sup>67</sup> Simmel 1902, in Helle (Hrsg.), 1989, S. 52-60

Sie zeigt einerseits die Illegitimität, aus einer religiösen Existenz nur *einen* religiösen Inhalt als wahr anzuerkennen sowie die Unmöglichkeit, aus der Tatsache des Seins eine Notwendigkeit der Existenz Gottes abzuleiten.

Zweitens deckt sie die Möglichkeit auf, dass sich das religiöse Empfinden nicht ausschliesslich auf transzendente Gegenstände richten muss.

*„Es gibt eine Unzahl von Gefühlsbeziehungen zu sehr irdischen Objekten, Menschen wie Dingen, die man nur als religiös bezeichnen kann.“<sup>68</sup>*

Damit sind zwei wichtige Erkenntnisse Simmels festgehalten:

Der aus dem menschlichen Bedürfnis nach Einheit entspringende Exklusivitätsanspruch bestimmter dogmatischer Lehrinhalte ist nicht haltbar.

Das Geld, *Recheneinheit* mit exklusivem Anspruch, erfüllt von seiner Struktur her die Voraussetzungen, um zum Gegenstand religiöser Gefühlsbeziehungen zu werden.

Auf diesen vorangehenden Überlegungen begründet Simmel im zweiten Abschnitt seines Aufsatzes von 1902 die Trennung zwischen theoretischem und religiösem Glauben. Der theoretische Glaube kann wohl eine Stufe des religiösen Glaubens sein, er erfasst aber dessen Wesen nicht. Er bleibt auf der Stufe des Intellectes und des Fürwahrhaltens. Simmel begründet diesen Umstand mit einer Kritik an Kant, dessen Glaube als Fortsetzung sittlicher Impulse insofern theoretisch bleibt, dass er sich in Nichts auflösen müsste, wenn die Nicht-Notwendigkeit der leitenden Prinzipien und ihrer Fortsetzung erwiesen würde.

Kants Glaube bleibt also nach Simmel im Bereich des Fürwahrhaltens von - aufgrund verschiedener Voraussetzungen ersetzbarer - Glaubensinhalte, welche vom religiösen Glauben unterschieden sind.

Das „innerste Wesen des religiösen Glaubens“ beschreibt Simmel als ein Phänomen der Wirklichkeit, während intellektueller bzw. theoretischer Glaube immer nur ein Spiegelbild, Reflexion von Wirklichkeit sei.<sup>69</sup>

Die Trennung des theoretischen vom sogenannt religiösen Glauben erlaubt es Simmel, ein Phänomen wie das Gebet um Glauben zu erklären. Ein solches Gebet setzt den theoretischen Glauben voraus. Wenn dieser theoretische Glaube aber schon den Glauben als Ganzes umfassen würde, so wäre das Gebet unnötig. Es geht also in diesem Glauben um eine innere Wirklichkeit, eine „Umwandlung des Beschaffenseins“<sup>70</sup>. Auch die umgekehrte Richtung ist möglich: man kann theoretisch an die Existenz Gottes glauben, weil man ihn fühlt, weil man in einer praktischen Glaubensexistenz sich mit ihm in Beziehung erlebt.

Der aus diesen beiden Schlüssen erkennbare Zirkel ist für Simmel legitim und ein Zeichen der Einheit von Existenz und Denken, von religiöser Identität.

Auf diese Bemerkung lässt Simmel den Hinweis auf seine in der „Philosophie des Geldes“ entfaltete Wertlehre folgen: Wir bringen für einen Gegenstand ein Opfer, weil dieser einen Wert besitzt und er besitzt seinen Wert eben gerade deshalb, weil wir ihn nicht ohne Opfer erwerben können<sup>71</sup>. Auch hier erkennen wir einen analogen Zirkel, eine Wechselwirkung, welche im Wert eine neue Kategorie hervorbringt, welche sich nicht monokausal aus der vorfindlichen Wirklichkeit deduzieren lässt. In einer kurzen Be-

<sup>68</sup> Simmel 1898, in Helle (Hrsg.), 1989, S. 55.

<sup>69</sup> Simmel 1898, in Helle (Hrsg.), 1989, S. 57.

<sup>70</sup> Simmel 1898, in Helle (Hrsg.), 1989, S. 59.

<sup>71</sup> Siehe oben, Abschnitt 2.4.1.2.3 Entstehung des objektiven Wertes im Tausch, Seite 75 ff. Besonders das Zitat Seite 76.

merkung erwähnt Simmel Kants Kritik an der ontologischen Beweisführung. Diese Kritik trifft dann zu, wenn monokausal aus einem subjektiven Seinszustand ein theoretischer Begriff deduziert wird, welcher für sich allein keine „Zeugungskraft“ mehr besitzt. Entsprechend stehen auch theoretischer Glaube und moralische Integrität nicht in einem monokausalen Zusammenhang. Dies ist hinreichend ersichtlich am Umstand, wie häufig zweifelsfreier Glaube und moralische Verwerflichkeit gemeinsam einhergehen. Der Zirkel zwischen theoretischem Glauben und religiöser Existenz ist also kein denklologisches Missgeschick, sondern eine Notwendigkeit, er ist der Beweis für die Integrität des Glaubens und die Identität des Glaubenden.

Der religiöse Glaube ist nicht Spiegel der Wirklichkeit, sondern er ist ein eigenes Sein, das von einem reflektierenden Fürwahrhalten fundamental unterschieden ist.

### 3.3.3 Martin Buber: „Zwei Glaubensweisen“

Anhand dieses Aufsatzes können einige wesentliche Beziehungen zwischen Martin Buber und Georg Simmel verdeutlicht werden. Die Beziehung oder die geistige Verwandtschaft Bubers zu den oben ausgeführten Gedanken Simmels begegnet bei der Lektüre von Bubers „Zwei Glaubensweisen“ immer wieder. Schon im Vorwort veranschaulicht Buber die Absicht seiner Schrift, indem er die zwei „und letztlich nur zwei“ möglichen Glaubensweisen an schlichten Tatsachen des Lebens anschaulich macht. Hier finden wir den Gedanken Simmels wieder, dass die Struktur des Glaubens ihre Analogien in den menschlichen Beziehungen besitzt. Es gilt die Tatsache, dass ich jemandem vertrauen kann, ohne dieses Vertrauen näher begründen zu können. Dieses Vertrauen unterscheidet sich vom Fürwahrhalten eines bestimmten Sachverhaltes<sup>72</sup>. Die fürwahrhaltende Rationalität ist für Buber nur eine Teilfunktion des menschlichen Seins, wogegen der Glaube ein ganzheitlicher Seinsvorgang ist.

Buber macht - ohne Simmel dabei zu erwähnen - schon in der Exposition seines Aufsatzes deutlich, dass er sich im Bezug auf sein Verständnis von Glauben auf erkenntnistheoretische Grundlagen stützt, wie sie von Simmel dargestellt worden waren. Wo Buber im Hinblick auf das Gesamtthema seiner Schrift weiter geht, ist die tendenzielle Zuordnung der beiden Glaubensweisen, eine fürwahrhaltende und existentielle, zu Christen und Juden<sup>73</sup>.

Der fürwahrhaltende „christliche Glaube“ bekehrt sich eher zu einem bestimmten Glaubensinhalt (er glaubt, **dass** die Auferstehung oder die Erlösung geschehen ist, und dass sie **so** geschehen ist), während sich die „jüdische“ Glaubensweise in einem Glaubensverhältnis findet, das durch den Bund Gottes mit seinem Volk determiniert ist.

Während - mit Seitenblick auf Simmel - die „christliche“ Glaubensweise ein theoretischer Glaube ist, ist die bubersche Bestimmung des „jüdischen“ Glaubens durch den von Simmel beschriebenen Zirkel beherrscht, welcher für die Einheit des Glaubens, für seine Integrität steht: In einem vom Bund geprägten Glaubensverhältnis kann ich mich

<sup>72</sup> Buber Martin, *Gesammelte Werke I*, München / Heidelberg, 1962, S. 653.

<sup>73</sup> Gegen diese Zuordnung können allerdings gute Gründe eingebracht werden. Z.B.: Ebeling Gerhard, *Zwei Glaubensweisen?*, in: Ders., *Wort und Glaube III*, Tübingen 1975. Ebenso, jedoch nicht direkt Bezug nehmend: Ebeling Gerhard, *Was heisst Glauben?*, im gleichen Band. In den folgenden Abschnitten ist Bubers Position zusammengefasst. Die Attribute „jüdisch“ und „christlich“ werden dabei mit den Konnotationen verwendet, wie sie Buber impliziert. Auch auf Ebelings Kritik gehe ich an dieser Stelle nur ganz nebenbei ein, ich habe mich mit ihr im Rahmen meiner Akzessarbeit auseinandergesetzt. (Weber Christoph, *Paulus in der Argumentation Martin Bubers im Aufsatz „Zwei Glaubensweisen“*, Zürich 1989, Akzessarbeit bei Prof. Dr. W. Mostert). Bubers Unterscheidung der beiden Glaubensweisen – wenn auch den Zuordnungen „jüdisch“ und „christlich“ so nicht zugestimmt werden kann, ist idealtypisch quer durch Religionsgrenzen durchaus zutreffend. Sie bringt uns im Gang der vorliegenden Untersuchung dem näher, was als die Geldlogik im Bereich von Religion und Glauben gelten kann.

nur „finden“, wenn ich auch theoretisch an die Existenz Gottes glaube. An diese Existenz glaube ich, weil ich mich in der entsprechenden Glaubenspraxis und -tradition wiederfinde.

Simmel hat sich gegen den Schluss des zweiten oben beschriebenen Aufsatzes mit dem scheinbaren Paradox des Gebets um Glauben auseinandergesetzt. Buber stellt diese Überlegung hier an den Anfang des ersten Abschnittes, jedoch mit derselben Absicht: die beiden möglichen Glaubensweisen exemplarisch darzustellen.

Der Markusbericht von der Heilung des epileptischen Knaben (Mk 9, 14-29) lässt dessen Vater ausrufen: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben“. Sehr sorgfältig legt Buber diese Stelle aus und stellt fest, dass der Vater diesen Ausruf im Grunde stellvertretend für die Jünger ausstösst, welche den Knaben nicht zu heilen vermochten. Sie glauben zwar, und doch ist es ihnen nicht möglich, den Knaben zu heilen. Sie haben also etwas, was Buber einen Seelenzustand (Glauben) nennt, der aber kraftlos ist. Da es nicht um ein Mehr oder Weniger an Glauben, sondern um Glauben oder Unglauben geht, ist dieser Glaube als Unglaube zu bezeichnen. Er erfasst nicht das ganze Wesen des Glaubenden, sondern nur den Teilaspekt des Fürwahrhaltens, dass eine Heilung möglich sei. Davon fundamental unterschieden ist der Glaube Jesu, der allen Menschen zugänglich ist: ein Glaube, der mehr ist als eine Seelenverfassung. Es ist ein Glaube, der sein Subjekt in die Macht Gottes hereinnimmt, eine Beziehungswirklichkeit, welche die einzelne Person wesensmässig überschreitet.<sup>74</sup>

In differenzierterer Form erkennen wir die Unterscheidung zwischen theoretischem und religiösem Glauben wieder, wie sie von Simmel unternommen wurde. Buber differenziert diese Unterscheidung insofern, dass er Simmels theoretischen Glauben, der sich stark auf ein kognitives Fürwahrhalten konzentriert, auf Seelenzustände ausweitet. Ein Fürwahrhalten kann durchaus auch ein unbegründbarer, gefühlsmässiger Seelenzustand sein, welcher trotzdem noch nicht die Ganzheit der Person in ihren Beziehungen umfasst.

Was Buber dann am existentiellen Glauben deutlicher hervorhebt als Simmel, ist die identitätsstiftende Kraft der Beziehungswirklichkeit.

Was am Beispiel des um Glauben bittenden Vaters deutlich wird, ist der Umstand, dass Buber Jesus klar der jüdischen Glaubenstradition zuordnet. Der Glaube dieses Vaters, bzw. der Jünger repräsentiert das griechisch-hellenistische Fürwahrhalten (z.B. eines Mysterions), welches für die christliche Glaubenswelt prägend wurde.

Im zweiten Abschnitt widmet sich Buber – ausgehend von drei Prinzipien der jesuanischen Botschaft „Verwirklichung des Königtums, Vollzug der Umkehr zu Gott und Glaubensbeziehung zu ihm“<sup>75</sup> – den Begriffen der Umkehr und des Glaubens / Vertrauens. Beides ist unmittelbar an die Tatsache der nahen Gottesherrschaft geknüpft. Die Umkehr, die Ausrichtung des Herzens auf Gott ist ein Akt der Freiheit des an sich unterlegenen Menschen, der damit die Möglichkeit des Dialoges mit Gott wieder herstellt. Dieses Motiv, das seine Entsprechung in der Ab- und der erneuten Zuwendung Gottes im Verhältnis zu seinem Volk besitzt, ist ein „elementares Wort des israelitischen Propheten“<sup>76</sup>.

Der von Jesus geforderte Glaube, das Vertrauen, ist nun nicht nur eine Ergänzung der beiden Begriffe „Umkehr“ und „Ausrichtung des Herzens“ im Sinne: „Man soll glauben, dass die Herrschaft Gottes genäht ist“ bzw. „Man soll dem Worte Jesu Glauben schenken.“ Das, was hier mit „Glaube“ übersetzt ist, ist viel umfassender zu sehen.

<sup>74</sup> Buber, Werke I, 1962, S. 664.

<sup>75</sup> Buber, Werke I, 1962, S. 667.

<sup>76</sup> Buber, Werke I, 1962, S. 668 f. Buber weist hier noch darauf hin, dass der Begriff der Umkehr im AT nie als Substantiv, sondern immer konkret-aktuell in eine Verbform gefasst ist.

Buber arbeitet im Bereich der jesuanischen Predigt stark mit dem Argument der semitischen Begrifflichkeit. Die πίστις gibt vor diesem Hintergrund den hebräischen Begriff der אֱמוּנָה nur ungenügend wieder. Der griechischen Übersetzung fehlt der Aspekt einer ursprünglichen Bedeutung der Wurzel אָמַן: „standhalten“. Die Beständigkeit der Zuwendung zu Gott ist ein wesentliches Element der geforderten Beziehung. Buber nennt zwei Komponenten dieser Beständigkeit: eine aktive und eine rezeptive. Das aktive Element ist die Treue, das passive ist das Vertrauen.

Treue und Vertrauen sind zwar Seelenzustände; entscheidend ist aber, dass beides zu einer Lebenshaltung wird, die sich nicht innerhalb eines einzelnen Individuums abspielt, sondern im Beziehungsraum zwischen zwei Personen. אֱמוּנָה ereignet sich im Beziehungsraum zwischen Gott und dem Menschen, welcher sich vor dem Hintergrund der genahnten Gottesherrschaft seinem Gott zuwendet. Diese Wechselwirkung ist das Eigentliche, sie umfasst die beiden Partner und bestimmt ihre Identität. Der Unterschied zur πίστις, welche die actio eines handelnden Subjektes beschreibt, wird deutlich.

In dieser Position Bubers werden wir stark an den Relativismus simmelscher Prägung erinnert, welcher die einzige Festigkeit in der Wechselwirkung findet<sup>77</sup>. Festigkeit der Erkenntnis, auch der Selbsterkenntnis, ergibt sich nur aus der Beziehung, aus der Wechselwirkung von Individuen. Buber hat diese Erkenntnisgrundlage in seiner Schrift „Ich und Du“ programmatisch dargestellt<sup>78</sup>.

Im dritten Abschnitt des Aufsatzes „Zwei Glaubensweisen“ zeigt Buber am Bekenntnis des Petrus<sup>79</sup> eine Entwicklung auf, welche sich seiner Ansicht nach innerhalb des Neuen Testaments von den Synoptikern zu Johannes nachzeichnen lässt. Es ist die Entwicklung von der jüdischen אֱמוּנָה zur griechisch-hellenistischen πίστις<sup>80</sup>. Während die Synoptiker eine Zwiesprache zwischen Jesus und seinen Jüngern wiedergeben, in welcher Petrus auf die Frage Jesu mit einer „Du bist“ - Anrede antwortet, so ist bei Johannes - zwar in einem anderen Zusammenhang, von der Sache her jedoch identisch - ein inhaltliches Glaubensbekenntnis mit einer „dass“ - Konstruktion wiedergegeben.

Im buberschen Verständnis jüdischer Glaubensexistenz findet sich bei den Synoptikern Petrus in der Anrede als Glaubender angesichts des Christus wieder. Das Eigentliche geschieht im Beziehungsraum, die Aussage wird vom Glaubenden über seinen Meister gemacht.

Bei Johannes macht Petrus eine Aussage über die Jünger. Sie haben den Akt des Erkennens und des Glaubens vollzogen, sie sind im Gegensatz zur Synoptikerstelle die Subjekte des zur Diskussion stehenden Sachverhaltes.

Der Petrus der Synoptiker findet sich im Glaubensstand wieder. Bei Johannes hingegen berichtet er von einem Akt, den die Jünger vollzogen haben: vom Akt des Fürwahrhaltens und Erkennens, dass Jesus der Sohn Gottes ist.

Im vierten Abschnitt geht Buber auf eine Differenzierung ein, die sich am Beispiel von Hebr 4,2 darstellen lässt. Hier setzt sich der (christliche) Glaube aus zwei Komponenten zusammen: Einerseits aus einer auch dem israelitischen Glauben bekannten, in die Zukunft gerichteten Zuversicht. Zur Erlangung des Heils ist nun aber „der Empfang der Botschaft“ notwendig, die Offenbarung durch das Wort, in den Worten Bubers „der Erweis für das Sein dessen..., dessen Sein in keine Wahrnehmung eingeht.“ Für den

<sup>77</sup> Siehe oben, Abschnitt 2.3.1, Seite 57 ff.

<sup>78</sup> Buber Martin, Ich und Du, in: Ders., Werke I, Schriften zur Philosophie, München-Heidelberg 1962.

<sup>79</sup> Mt 16, 13 - 20 par, Joh 6, 66 - 71.

<sup>80</sup> Es muss noch einmal festgehalten werden, dass es sich bei der von Buber getroffenen Unterscheidung um idealtypische Darstellungen handelt. Beide Glaubensweisen kommen in beiden Kulturkreisen vor. Buber weist bereits im Vorwort seiner Schrift darauf hin: Buber, Werke I, 1962, S. 656.

Glaubenden des alten Israel ist ein solcher Erweis jedoch überflüssig, „der Gedanke eines Nichtsein Gottes“ liegt „jenseits der Sphäre des von ihm Denkbaren“<sup>81</sup>. Der Glaubende der israelitischen Welt braucht keinen Erweis der Existenz Gottes, während für den Glaubenden des Hebräerbriefes diese Existenz keine Selbstverständlichkeit, sondern ein Glaubensartikel ist.

Da der Glaube Israels nicht auf einem Akt glaubender Subjekte, sondern auf Bundes-schlüssen Gottes mit den Menschen gründet, gibt es hier nicht, wie im christlichen Glauben, die Unterscheidung Glauben - Unglauben. Eine Scheidung Glaubender und Nichtglaubender im Gericht (Joh 3, 18) kommt für Israel gar nicht in Betracht. Im Bereich israelitischer Religiosität gibt es nach Buber nur die Unterscheidung solcher, die ihren Glauben verwirklichen und solchen, die ihn nicht verwirklichen. Auch wenn sich der Glaube nicht verwirklichen lässt, so steht die Existenz Gottes deshalb zu keinem Zeitpunkt in Frage. Der stärkste Ausdruck dieser Tatsache ist die Figur Hiobs.<sup>82</sup>

In den ersten vier Abschnitten hat Buber schon wesentlich deutlich gemacht, worum es in der Unterscheidung der beiden Glaubensweisen geht. Ab dem fünften Abschnitt widmet er sich nun intensiv der Position des Paulus, um seine These auszubauen<sup>83</sup>.

Nach Buber wandelt Paulus die von Jesus noch vertretene „jüdische“ Glaubenshaltung der *אמונה* zum Glaubensakt der hellenistischen *πίστις* und ersetzt darüber hinaus den Menschen als Subjekt des Glaubens durch Gott. Er generiert dadurch die Realparadoxie, dass Gott durch den von ihm selber bewirkten Glauben den Menschen vor seinem eigenen Zorn erlöst. Er erlöst dadurch eigentlich sich selber:

*„Durch die Hingabe seines Sohnes die Welt erlösend, erlöst sich Gott vom Verhängnis seiner Gerechtigkeit, die sie verdammen müsste.“<sup>84</sup>*

Die einzige Möglichkeit für den Menschen ist die Annahme des von Gott in ihm bewirkten Glaubens – und zwar des Glaubens an die Auferstehung Jesu.

*„Wenn man das Wesen des von Paulus geforderten Glaubens erfassen will, ist es in der Tat am richtigsten, vom Glauben an die Auferstehung Jesu auszugehen.“<sup>85</sup>*

Der Glaube an die Auferstehung Jesu wird nach Buber somit für den Christen zum Heilmittler, der ihm Erlösung aus der unerlösten Welt gewährt. Das führt Buber dazu, von einer Zeit, in welcher die Verheissungen des Glaubens und die Wirklichkeit der Welt in wachsender Diskrepanz zueinander stehen, von einem „paulinischen Zeitalter“ zu sprechen, in dem sich der Christ, der glaubt, dass Christus auferstanden ist und ihn erlösen wird, umso verzweifelter an den heilsvermittelnden Glauben klammert<sup>86</sup>.

Mit der zunehmenden Unheiligkeit der Gegenwart wächst die entsprechende Spannung für den einzelnen Glaubenden. Die *πίστις* als „intensive Kenntnisnahme eines So-

<sup>81</sup> Buber, Werke I, 1962, S. 676.

<sup>82</sup> Buber konzidiert an dieser Stelle, dass sich auch im Judentum Strömungen entwickelt haben, welche in der Auseinandersetzung mit Christentum und Islam Glaubensformeln und Artikel ausbildeten. Für den Glauben Israels zur Zeit Jesu kommen diese Strömungen aber nicht in Betracht.

<sup>83</sup> Die sehr detailliert geführte Argumentation ist in der Folge nur stark zusammenfassend wiedergegeben.

<sup>84</sup> Buber, Werke I, 1962, S. 684.

<sup>85</sup> Buber, Werke I, 1962, S. 724.

<sup>86</sup> Buber, Werke I, 1962, S. 716 f.

seins“<sup>87</sup> wird mit der wachsenden Distanz ihres Inhaltes zur wahrnehmbaren Wirklichkeit in die Krise getragen.

Buber schliesst seinen Aufsatz mit der Feststellung, dass אֱמוּנָה und πίστις wohl immer wesensverschieden bleiben werden. Beide Glaubensweisen hätten voneinander zu lernen, sich Ungesagtes zu sagen, wenn sie im Dialog nach Erneuerung streben würden.

### 3.3.4 Zusammenfassung, Beurteilung

Wesentliche Grundlagen für Bubers „Zwei Glaubensweisen“ finden sich in Simmels Aufsatz „Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion“ in den Begriffen des *theoretischen* und des *religiösen Glaubens*.

Wie schon angetönt, führt uns der Aufsatz Bubers aber viel weiter: Er differenziert die beiden Begriffe in der אֱמוּנָה und der πίστις idealtypisch auseinander. Abgesehen von der Frage, inwiefern die Ansichten Bubers systematisch-theologisch kritisiert werden könnten oder müssten, leistet er eine wichtige Arbeit im erkenntnistheoretischen Bereich. Er unterscheidet zwei strukturell verschiedene Glaubens- und Lebenshaltungen, welche sich durch grundsätzlich verschiedene Qualitäten auszeichnen. Sie gehen - ganz abgesehen von den jeweiligen religiösen Inhalten - einher mit je verschiedenen Arten der Wirklichkeitswahrnehmung und -reflexion.

Für die Haltung der אֱמוּנָה charakteristisch sind Stichworte wie:

Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses, Treue und Vertrauen, Gegenwarts- und Prozesscharakter, Freiheit des religiösen Subjektes. In Anlehnung an Simmel gesprochen: religiöser Glaube, Glaube als Seelenzustand.

Für die πίστις hingegen sind es: Durch bestimmte Glaubensinhalte vermitteltes Gottesverhältnis, intensive Kenntnisnahme eines Soseins, Leben in der Zeit zwischen vergangener Heilstat und zukünftigem Gericht, religiöser Mensch als Objekt innergöttlichen Waltens. Mit Simmel: theoretischer Glaube, Glaube als Annahme von objektiven Inhalten religiöser Kultur.

Buber ordnet im sechzehnten Abschnitt seines Aufsatzes die Geschichte des Christentums in Zeitalter der grösseren oder geringeren Vorherrschaft des „Paulinismus“, des Vorherrschens des πίστις - Glaubens. Was er als „paulinisches Zeitalter“ beschreibt, kann am besten mit seinen eigenen Worten wiedergegeben werden:

*„Paulinisch sind jene Zeitalter, in denen Widersprüche des menschlichen Lebens, insbesondere des menschlichen Zusammenlebens, sich so übersteigern, dass sie im Daseinsbewusstsein der Menschen in wachsendem Masse den Charakter des Verhängnisses annehmen. Da erscheint dann das Gotteslicht verfinstert, und die erlöste Christenseele nimmt dann, wie es die unerlöste Judenseele pausenlos getan hat, die noch unerlöste Konkretheit der Menschenwelt in all ihren Schrecken wahr. Wohl ringt dann der rechte Christ, wie wir es ja auch von Paulus wissen, um eine gerechtere Ordnung seiner Gemeinschaft, aber den undurchdringlichen Kern des Widerspruches versteht er im Blick auf das drohende Zorngewölk und klammert sich mit paulinischer Gewalt an die Gnadenfülle des Mittlers.“<sup>88</sup>*

<sup>87</sup> Buber, Werke I, 1962, S. 781.

<sup>88</sup> Buber, Werke I, 1962, S. 776 f.

Die Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung ist durch die Widersprüche menschlichen Zusammenlebens verloren. Der Mittler ist der letzte Hoffungsanker, der Besitz des Glaubens an über ihn vermittelte Glaubenssätze wird zur einzigen, schmalen Tür zum künftigen Heil.

In der zitierten Schilderung sind strukturelle Ähnlichkeiten zum von Simmel beschriebenen Überhandnehmen der objektiven über die subjektive Kultur, zur „Tragödie der Kultur“<sup>89</sup> leicht zu erkennen. Die „Widersprüche des menschlichen Zusammenlebens“, welche wir bei Buber als Verlust von Beziehungsunmittelbarkeit verstehen können, werden ihm zwar nicht zur „Tragödie der Kultur“, aber doch zum „Verhängnis“, zur Verfinsterung des Gotteslichts<sup>90</sup>. „Die unerlöste Christenseele“ versucht dann nicht eine Wiederherstellung der verlorenen Beziehungsunmittelbarkeit, sondern sie klammert sich an einen objektiven Inhalt christlich-religiöser Kultur, die „Gnadenfülle des Mittlers“. Es geht bei Buber um die Gefahr der Eigengesetzlichkeit, des Verlustes des Lebensbezuges von Glaubensaussagen, in der Sprache Simmels: um objektive Inhalte religiöser Kultur<sup>91</sup>.

Der „Mittler“ nimmt dann im Bereich der Religion als spezifischem Ausdruck der Kultur dieselbe Rolle ein wie das Geld ganz allgemein im Kontext moderner Kultur: die Vermittlung zwischen subjektiv-individueller Kontingenz und der Fülle des Lebens: Heil, ewiges Leben, Empfang der Gnade etc. im Bereich christlicher Religiosität, die Potentialität aller materiellen Wahlmöglichkeiten im Bereich der Massen-Konsumgesellschaft.

Die Analogien oder gar strukturellen Abhängigkeiten im Denken Simmels und Bubers können mit folgenden beiden Feldern beschrieben werden:

1. Theoretischer Glaube - πίστις-Glaube, objektive Kultur – Gnadenfülle des Mittlers.
2. Praktischer Glaube - אמונה-Glaube, subjektive Kultur - Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses.

Damit ist aufgezeigt, dass zwischen dem Denken Bubers und demjenigen seines „Lehrers“ Simmel einige, im hier zu behandelnden Zusammenhang bedeutsame Analogien und Beziehungen bestehen<sup>92</sup>.

Der Erkenntnisgewinn dieses Arbeitsschrittes im Zusammenhang mit der vorliegenden Untersuchung liegt nun darin, dass wir von Buber an eine strukturelle Ähnlichkeit von einer bestimmten Form religiösen Glaubens und des Geldes herangeführt worden sind. Der von Buber „paulinisch“ oder „christlich“ genannte Glaube – ob er damit Paulus und dem Christentum insgesamt gerecht wird oder nicht<sup>93</sup> – ist der Prototyp bzw. der Idealtypus real existierender Formen von Religiosität. Die Annahme und der Besitz objektiver Heilstatsachen kann zur Währung werden, die dereinst für die Erlangung des endgültigen Heils eingetauscht werden kann. Das gilt z.B. für katholische Institutionen wie Beichte und Ablass (letzterer vorreformatorisch konkret als ökonomischer Tausch in-

<sup>89</sup> Siehe oben, Seite 96.

<sup>90</sup> An anderer Stelle verwendet Buber ebenfalls den Begriff der Tragödie, konkret für das Erstarren von lebendigen Gotteserfahrungen zum blossen Wissen über Gott. Für Buber kennzeichnet die „Versetzung Gottes in die Es-Welt als die Tragödie, nicht eine, sondern als die Tragödie des Menscheingestes“. Siehe: Buber Martin, Religion als Gegenwart, in: Horwitz Rivka, Buber's Way to I and Thou. Heidelberg, 1978.

<sup>91</sup> Vgl. Kress 1985, S. 126.

<sup>92</sup> Kress hat ebenfalls mit Blick auf Bubers „Zwei Glaubensweisen“ auf Analogien zwischen Simmel und Buber hingewiesen: auf die Relationalität des Gottesgedankens, die Glaubensgeschichte als Beziehung des Menschen zu Gott, von der uns nur die menschliche Seite bekannt ist. Gott ist nicht erkennbar, ist jedoch wirksames, lebendiges Gegenüber des Menschen. Kress 1985, S. 134 ff.

<sup>93</sup> Meines Erachtens wird er Paulus und dem Christentum damit selbstverständlich nicht gerecht!



szeniert), in besonderem Masse aber auch für Phänomene im protestantischen Kontext: Die Erwählung als Heilstatsache im calvinistischen Glauben z.B. muss durch Tüchtigkeit bewährt werden, zur Mehrung des Gottesruhmes<sup>94</sup>. Die Heilstatsachen sind das „Startkapital Gottes“ im Sinne von Mt 25,15 ff (par Lk).

Bedeutsam ist nun, dass ein so verstandener Glaube Strukturmerkmale birgt, welche Simmel für das Geld beschrieben hat: Die Umkehrung der Zweck-Mittel-Teleologie etwa oder die vermittelte Nähe zu den entferntesten Menschen oder Ereignissen bei gleichzeitiger Distanz zu den nächsten Mitmenschen; die Förderung der individuellen Unverbindlichkeit sowie die Entfremdung aus unmittelbaren Gemeinschaften und Beziehungen. Ermöglichungsgrund dafür ist eine aus ihrem intersubjektiven Kontext heraus objektivierte Relation: Das Geld als objektivierte Wertrelation bzw. eine Glaubensstatsache (z.B. die Auferstehung) als objektivierte Glaubenserfahrung.

Es stellt sich heraus, dass ein so verstandener Glaube an der Strukturlogik des Geldes partizipiert. Es gilt nun weiter zu verfolgen, ob sich eine Glaubensweise, wie sie Buber für den „jüdischen“ Glauben analysiert, sich vor der Geldlogik schützen kann.

Ebenfalls im weiteren Sinne in der Simmel-Nachfolge ist Ernst Troeltsch zu sehen, der christlicherseits mit seiner tendenziell ablehnenden Haltung gegenüber inhaltlich bestimmter christlicher Dogmatik und Ethik implizit den Versuch angetreten hat, das Christentum unter (teilweisem) Verzicht auf die inhaltlich fürwahrhaltende Dimension zur modernitätsfähigen Religion zu machen. Ihm soll das nächste Kapitel gewidmet sein.

### 3.4 Ernst Troeltsch

Indem Troeltsch von seinem Religionsverständnis her den Einfluss spezifisch christlicher religiöser Vergemeinschaftungsformen auf sozialetische Orientierungen untersuchte, konnte er für das theologische Denken einen Ausweg aus der möglichen Aporie (die „Tragödie des Reiches Gottes“<sup>95</sup>) aufzeigen, in welche jenes durch die Zustimmung zur Simmel'schen Analyse der modernen Kultur gelangen könnte. Inhaltlich bestimmte Religion, kulturelle Objektivation in unüberwindbarem Gegensatz zur rein funktional bestimmten, individuell-subjektiven Religiosität liesse den konfessionell institutionalisierten Kirchen wenig Chancen. Troeltschs Herausarbeitung der Kulturpotenz der institutionell verfassten, von vormodernem Dogmatismus emanzipierten Religion stellt hingegen ihre Bedeutung neu heraus. Troeltschs Bemühungen dürfen keinesfalls mit der Wahrung institutioneller Interessen verwechselt werden. Was er aufzeigen will, ist die auch unter modernen Bedingungen unverzichtbare Bedeutung kirchlicher Selbstorganisation für die individuelle Wertbildung. In der Einschätzung dieser Bedeutung besteht ein wesentlicher Gegensatz zwischen Simmel und Troeltsch.

Die umfassende Lektüre und die kritische Rezeption Simmels durch Troeltsch zeigt dessen Wertschätzung für jenen, nicht nur unter methodischen, sondern auch unter vielen inhaltlichen Aspekten. Ausgesprochen positiv bezieht sich Troeltsch auf das Simmel'sche Verständnis von Soziologie, während er sich von Simmels kulturphilosophischen Ansichten distanziert. Seine Arbeiten stehen unter einem starken Eindruck von

---

<sup>94</sup> Vgl. auch Webers Protestantismusstudie: Max Weber, Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus, Bodenheim 1993.

<sup>95</sup> Simmels Bemerkung über die „Soziallehren“. So bei: Hauter Charles, Erinnerungen an Simmel, in: Gassen K. / Landmann M., (Hrsg.), Buch des Dankes an Georg Simmel. Berlin 1958

Seiten Simmels, was sich z.B. in der Verwendung einer ganzen Reihe von Begriffen niederschlägt, welche von Simmel geprägt worden waren<sup>96</sup>.

### 3.4.1 Die „Soziallehren“ und ihre Bezüge zu Georg Simmel

An die Simmel'sche Unterscheidung von Form und Inhalt von Gemeinschaftsbildungen anschliessend untersucht Troeltsch in den Soziallehren<sup>97</sup> den spezifisch christlichen Typus von Vergemeinschaftung, welcher von der Form her denselben Gesetzen gehorcht wie andere Vergemeinschaftungen, sein Proprium hingegen von den spezifisch christlichen Inhalten bezieht.

In diesem Zusammenhang ist es Troeltsch wichtig, gleich in den ersten Kapiteln der Soziallehren auf den Umstand hinzuweisen, dass „...die Predigt Jesu und die Bildung der neuen Religionsgemeinde keine Schöpfung einer sozialen Bewegung“ sei<sup>98</sup>. Die Anfänge der christlichen Religionsgemeinschaft sind nicht darin festzumachen, dass eine religiöse Vergemeinschaftungsform den spezifisch christlichen Inhalt angenommen hätte. Die christliche Vergemeinschaftung nimmt ihren Ursprung in der Predigt Jesu, welche sich angesichts des kommenden Gottesreiches besonders den Armen und Benachteiligten zuwendet<sup>99</sup>. Soziale Fragestellungen als solche waren in den ersten Jahren christlicher Gemeinschaftsbildung kein eigenes Thema. Troeltsch hält fest: „Die beginnende Kirche suchte und fand ihre Gläubigen wesentlich in den niederen Ständen der Städte“<sup>100</sup>. Die Ausrichtung auf sozial unterprivilegierte Menschen war jedoch religiös begründet in der Predigt Jesu und nicht in der Reflexion bestimmter sozialer Zustände.

Die „Bereitung für das kommende Gottesreich“ schliesst laut Troeltsch den Gottesgedanken und die Ethik mit ein, zusammengefasst in der sittlichen Grundforderung der Selbstheiligung, der „Herzensreinheit“, die Gott schauen wird<sup>101</sup>. Diese Selbstheiligung folgt nun nicht einer ganzen Reihe sittlicher Gebote, sie vollzieht sich, indem alle Tugenden sich in die Hauptgebote der Gottes- und Nächstenliebe einfügen<sup>102</sup>.

Aus dem Gesagten ergibt sich für Troeltsch unmittelbar die soziologische Struktur christlicher Vergemeinschaftung. Diese Struktur bezeichnet er in deutlicher Anlehnung an Simmel mit den Begriffen eines absoluten Individualismus<sup>103</sup> und eines ebenso absoluten Universalismus<sup>104</sup>. Der von ihm derart bezeichnete Individualismus geht über die „naturhafte Individualität“ hinaus, sie gründet im Wert, welchen jedes Individuum in der Gottesgemeinschaft empfängt. Diese „religiöse Individualität“ überwindet gleichsam die Unterschiede jener „naturhaften Individualität“ und erhebt die Individuen zu einer neuen Kategorie der Gemeinschaft, welche ihr Ziel in Gott hat. Der absolute Individualismus geht somit untrennbar einher mit einem absoluten Universalismus in dem Sinne, dass absolut jedes Individuum seinen ganz besonderen Wert, seine spezifische Individualität aus seiner Gotteskindschaft bezieht.

<sup>96</sup> Vgl. Voigt F., 1998, S. 73. Für die umfassende Rekonstruktion dieses Zusammenhangs sei insgesamt auf das Werk Voigts verwiesen.

<sup>97</sup> Troeltsch Ernst, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912.

<sup>98</sup> Zitat: Troeltsch E., 1912, S. 15.

<sup>99</sup> Troeltsch E., 1912, S. 34 f.

<sup>100</sup> Nach Troeltsch E., 1912, S. 16.

<sup>101</sup> Troeltsch E., 1912, S. 35.

<sup>102</sup> Troeltsch E., 1912, S. 38.

<sup>103</sup> Troeltsch E., 1912, S. 39.

<sup>104</sup> Troeltsch E., 1912, S. 41.

Die soziologische Struktur ursprünglicher christlicher Vergemeinschaftung gründet in der Predigt Jesu, im Hinweis auf das kommende Gottesreich sowie der darauf sich ausrichtenden Heiligung durch das Doppelgebot der Liebe. Sie kann als gegenseitig sich bedingender, absoluter Individualismus und absoluter Universalismus gefasst werden.

Voigt weist mit Recht darauf hin, dass die eigentliche Pointe dieser Ausführungen Troeltschs darin liegt, die soziale Ausrichtung des Christentums von der Predigt Jesu her, in seinen eigenen Worten „rein religiös“ begründet zu haben. Das religiöse Sozialinteresse geht daher nicht in seinem Bezug zur Welt auf, sondern in seinem Bezug zum Gottesreich, welches den Antagonismus von Individualismus und Universalismus zum Ausgleich bringt<sup>105</sup>. Das Christentum besitzt im Gottesreich das höchste Symbol eines idealen Menschentums, welches sich gleichermassen an Individuum und Persönlichkeit, wie auch an einer universalen Menschheit orientiert<sup>106</sup>.

Troeltsch hat das Individualismus–Universalismus–Theorem von Simmel her aufgenommen und weiter entwickelt. Indem er die sozialetische Orientierung des Christentums in der Reich–Gottes–Predigt Jesu begründete, kehrte er Simmels Blickwinkel um, welcher das Reich Gottes als Gegenbild der sozialen Differenzierung beschrieben hatte<sup>107</sup>. Dadurch wurde es Troeltsch möglich, im Christentum Möglichkeiten zur Überwindung des Antagonismus von Individualismus und Universalismus im Kontext moderner Kultur zu erkennen: die Modernitätsfähigkeit und die „Kulturpotenz“ des konfessionellen Christentums.

Seine Analyse führte Troeltsch in einem umfangreichen historischen Bogen aus, der seinen Ausgangspunkt bei der Verkündigung Jesu bzw. beim Übergang von der „freien und fließenden Gemeinde der Jesus–Gläubigen“<sup>108</sup> zur „selbständigen Religionsgemeinschaft“<sup>109</sup> besitzt und bis in die Neuzeit reicht<sup>110</sup>. Am Ausgangspunkt seiner historischen Darstellung beschreibt Troeltsch die Ausbildung des Kultes, dessen Gemeinde sich als Leib Christi versteht und zu dem die Zugehörigkeit durch Taufe und Herrenmahl geregelt ist. Die soziologische Struktur erfährt dadurch eine entscheidende Zuspitzung und Veränderung. Die Selbstheiligung mit unmittelbarem Verkehr der Gläubigen mit Gott wird durch die dogmatisch vermittelte Heilsteilhabe, durch die Zugehörigkeit zur Gemeinde relativiert. Das Verhältnis Universalismus – Individualismus erfährt eine Revision, indem der Universalismus nur noch innerhalb der Gemeinde uneingeschränkt gilt, sich nach aussen jedoch in den universellen Missionsgedanken verwandelt<sup>111</sup>. Diese Beschränkung des Universalismus führt zu einer Relativierung der Gleichheits-Idee unter zweierlei Hinsicht.

Erstens ist die Gleichheit vor Gott, der gleiche Abstand aller gegenüber Gott und auch die Liebe zu Gott nicht identisch mit der Heilsteilhabe. Die dadurch entstehende Spannung fasst Paulus in die Prädestinationslehre. Der Wille und die Allmacht Gottes führen dazu, dass auf dem Weg zum Heil aller („Gott alles in allem“) zeitliche Ungleichheiten der Berufung bestehen. Die Geschehnisse im Rahmen der Heilsgeschichte sind nach Gottes

---

<sup>105</sup> Voigt F., 1998, S. 186.

<sup>106</sup> Voigt F., 1998, S. 187.

<sup>107</sup> Voigt stellt allerdings fest, dass sich später die Position Simmels in dieser Sache möglicherweise unter dem Einfluss der Auseinandersetzung mit Troeltsch verschoben hat. In seiner „Soziologie“ konzidiert Simmel, dass „Metaphysik oder eine Sinnggebung für das Leben“ als „apriorische Gesinnung und Stimmung die geschichtlichen Verhältnisse der Menschen zu einander ... beeinflusst hat.“ Vgl. Voigt F., 1998, S. 189 mit Verweis auf Simmel Georg, Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (GSG 11), Frankfurt a.M. 1992.

<sup>108</sup> Troeltsch E., 1912, S. 58.

<sup>109</sup> Troeltsch E., 1912, S. 59.

<sup>110</sup> Nicht aber bis in die Gegenwart Troeltschs, was ihm auch da und dort zum Vorwurf gemacht wurde.

<sup>111</sup> Troeltsch E., 1912, S. 60.

Willen unterschiedlich verteilt.<sup>112</sup> Der unergründliche Gotteswille wird der religiös-ethischen Durchdringung der Welt immer einen irrationalen Rest entgegenstellen. Zweitens bestehen auch innerhalb der Gemeinde empirische Ungleichheiten aufgrund von „Begabung und Anlage“ oder durch die „soziale und politische Lage bestimmt“. Diese Unterschiede werden positiv aufgenommen in den soziologischen Grundgedanken der Gleichheit des Wertes der Persönlichkeit und werden so zu „Quellpunkten eigentümlicher ethischer Werte gemacht“<sup>113</sup>.

*„Jede Arbeit und Leistung, auch die geringste, findet so ihre Ehre; und jede Grösse und jeder Besitz findet so seine Pflicht gegen andere; und alle Demut ist keine Selbstwegwerfung wie auch alle Liebesleistung, Fürsorge und Autorität keine Überhebung ist, weil in diesem soziologischen System es nie bloss der Mensch mit dem Menschen, sondern stets das Göttliche im einen mit dem Göttlichen im anderen zu tun hat, weil sie alle in diesen Leistungen nur Haushalter Gottes sind und das, was sie tun, nicht Menschen sondern Gott oder Christus tun.“<sup>114</sup>*

Mit diesen Feststellungen bereitet Troeltsch seine Ausführungen über den „soziologischen Typus des christlichen Patriarchalismus“<sup>115</sup> vor. Er entfaltet sie explizit vor dem Hintergrund von Simmels „Soziologie der Über- und Unterordnung“<sup>116</sup>. Während Simmel jedoch an jener Stelle jede organisatorische Fixierung der spirituellen Sozialisierung als Entfremdung der eigentlichen religiösen Inhalte betrachtet, legitimiert die Praedestinationslehre bei Troeltsch die Ungleichheit der Gemeindeglieder und bildet so die Voraussetzung für die organisatorische Etablierung des Urchristentums<sup>117</sup>. Natürliche Unterschiede zwischen den Menschen führen zu Ungleichheiten, welche das Tätigkeitsgebiet der in der Predigt Jesu wurzelnden Selbstheiligung und Ethik bilden. Troeltsch hat diesen Umstand auf die Formel der „erziehenden Arbeit am eigenen Selbst und am fremden Selbst“ gebracht<sup>118</sup>.

In der Entwicklung vom Urchristentum zum Frühkatholizismus erkennt Troeltsch die Herausbildung von Institutionen wie dem Episkopat und dem Priesteramt, in welchen sich religiöse Kompetenzen von Personen losgelöst zu Ämtern verdichten. Troeltsch lehnt sich dabei wiederum an Gedanken Simmels an, welcher mit der Vergrößerung einer sozialen Gruppe die Notwendigkeit der Hervorhebung bestimmter Prinzipien und deren Vertretung in Ämtern und Symbolen erkennt. Je weniger die Beziehungen der einzelnen Personen einer Gruppe unmittelbar gelebt werden können, desto mehr entsteht die Notwendigkeit der Herausbildung gesellschaftlicher Objektivierungen, welche als selbständige Instanzen diese Beziehungen vermitteln<sup>119</sup>. Während jedoch wiederum Simmel eine solche Verselbständigung der religiösen Funktion im Priesteramt nur vor dem Hintergrund der Entfremdung vom christlichen Sozialideal sehen kann, sieht Troeltsch darin gerade eine Konsequenz der christlichen soziologischen Idee: Die Ver-

---

<sup>112</sup> Troeltsch E., 1912, S. 63 f.

<sup>113</sup> Troeltsch E., 1912, S. 66.

<sup>114</sup> Zitat: Troeltsch E., 1912, S. 66.

<sup>115</sup> Troeltsch E., 1912, S. 67.

<sup>116</sup> Jetzt greifbar in: Simmel Georg, Aufsätze und Abhandlungen 1901 – 1908 Bd II, (GSG 8), Frankfurt a.M. 1993.

<sup>117</sup> Voigt F., 1998, S. 201 f.

<sup>118</sup> Vgl. Voigt F., 1998, S. 203.

<sup>119</sup> Voigt F., 1998, S. 205 f.

mittlung zwischen absolutem Individualismus und absolutem Universalismus kommt hier besonders deutlich zum Ausdruck. Doch Troeltsch erkennt die Ambivalenz einer solchen Entwicklung: sie führt leicht – wie die Geschichte gezeigt hat – dazu, dass die kirchliche Institution sich den Anschein des Göttlichen verleihen kann, und dass umgekehrt die religiöse Idee einer „Verweltlichung, Materialisierung und Veräusserlichung“ ausgesetzt ist<sup>120</sup>. Im Zuge der Institutionalisierung gewinnen religiöse Formen eine Eigendynamik, welche zu einer immer schärferen Trennung zwischen dem zu einer organisatorischen Einheit zusammengeschlossenen Bereich des Heils und der davon unterschiedenen Welt führt.

An diese Beschreibung der Entwicklung von der Predigt Jesu über das Urchristentum zum Frühkatholizismus lehnt Troeltsch seine drei Typen der Askese an. Die von Jesus gepredigte Umkehr und Ausrichtung auf das Gottesreich bedeutet keine eigentliche Ablehnung der Welt, sondern positiv: eine „radikale Überweltlichkeit“, welche den irdischen Lebensbedingungen gleichgültig gegenüber steht<sup>121</sup>. Die Ausbildung einfacher Gemeinschaftsformen in kleinen Kreisen führt zur Notwendigkeit einer Bewährung des ethischen Rigorismus, mithin zur zweiten Stufe christlicher Askese im Bereich des Urchristentums. Die „Zurückhaltung von den Gefahren und Verwickeltheiten des Lebens“ führte zur Herausbildung besonderer Lebenskreise (Mönchtum), welche eine entsprechende Lebensführung ermöglichten<sup>122</sup>. Genau diese Zurückhaltung konnte nun aber in eine Ablehnung der Welt, in die „eigentliche Askese“ umschlagen, welche gleichbedeutend mit der Pervertierung des ursprünglichen Sinnes der Askese ist:

*„Indem das Merkmal der evangelischen Ethik die Selbstverleugnung und die Schwere der Anforderung war, schien umgekehrt alles, was schwer, selbstverleugnend, gegen die Natur ist, ein vom Evangelium geforderter Gottesdienst.“<sup>123</sup>*

Selbstverleugnung, ursprünglich Mittel zum Zweck des Gottesdienstes und des Dienstes am Nächsten, wird zum Selbstzweck, zum guten Werk und zur Leistung, die umso wertvoller ist, je mehr sie gegen die natürlichen Gefühle gerichtet ist.<sup>124</sup>

Die drei Entwicklungsstufen der christlichen Vergemeinschaftung sowie die drei Typen von Askese weisen auf die von Troeltsch getroffene Unterscheidung der drei Typen soziologischer Selbstgestaltung der christlichen Idee hin: *Kirche*, *Sekte* und *Mystik*.

Im Rahmen des Abschnittes über den mittelalterlichen Katholizismus behandelt Troeltsch ausführlich die typologische Unterscheidung von Kirche und Sekte. Er grenzt sich dabei dezidiert gegen einen wertend - polemischen Begriff von „Sekte“ ab<sup>125</sup>. Es geht ihm darum aufzuzeigen, dass beide Typen christlicher Vergemeinschaftung in der Konsequenz des Evangeliums liegen, genauer im absoluten Individualismus und im absoluten Universalismus der Predigt Jesu.

Die *Kirche* ist objektive Heilsanstalt. In sie werden die Individuen hineingeboren, in ihrem Schoss übernehmen Menschen Ämter und verwalten Sakramente, welche objektiv gegeben sind und das Heil garantieren. Individuelle Unzulänglichkeiten treten hinter den wunderkräftigen Gnadenschatz der Heilsanstalt zurück. Damit erst wird der kirchliche Universalismus möglich: alle Individuen müssen der Einwirkung der Heilkraft un-

<sup>120</sup> Vgl. Voigt F., 1998, S. 206.

<sup>121</sup> Voigt F., 1998, S. 207 mit Verweis auf Troeltsch E., 1912, S. 96.

<sup>122</sup> Troeltsch E., 1912, S. 96.

<sup>123</sup> Zitat: Troeltsch E., 1912, S. 97.

<sup>124</sup> Troeltsch E., 1912, S. 97.

<sup>125</sup> Troeltsch E., 1912, S. 367.

terstellt werden, wobei der Bestand der Kirche nicht durch den Umstand gefährdet ist, ob die Wirkung an den Individuen auch erreicht wird oder nicht<sup>126</sup>. Die Kirche hält sich an den im Evangelium angelegten Universalismus.

Im Gegensatz dazu steht die *Sekte*. Sie verkörpert den Typus christlicher Vergemeinschaftung, welcher sich an den Individualismus, an Freiwilligkeit und Ausschluss sowie an die rigorose und wörtliche Auslegung der Schrift hält. Die persönliche Leistung des Gläubigen und seine unmittelbare Beziehung zu Gott spielen eine wichtige Rolle. Für die Sekte ist das Laienchristentum charakteristisch und damit einhergehend die marginale Bedeutung oder gar der Verzicht auf die Sakramente. Die Sekten „gewinnen an spezifischer Christlichkeit, aber sie verlieren an geistiger Weite und Aneignungsfähigkeit.“ „Die Kirche betont und objektiviert den Gedanken der Gnade, die Sekte betont und verwirklicht den der subjektiven Heiligkeit.“<sup>127</sup>

Den *Mystik*-Typus entwickelte Troeltsch aus der Beschäftigung mit den Sekten<sup>128</sup>. Die Sekte mit ihrem Laienchristentum neigt eher zu Askese und Mystik, ja es kann unter völligem Verzicht auf organisierte Formen zu einem „organisationslosen Individualismus“<sup>129</sup> kommen. Damit liegt nun ein eigener Typus christlicher Vergemeinschaftung vor, der von der Sekte unterschieden ist.

Troeltschs Ausführungen zur Mystik lösten eine rege Diskussion aus, insbesondere mit Georg Simmel und Martin Buber. Troeltschs Ansicht war es, in Mystik und Naturrecht ergänzten sich Individualismus und Universalismus in der Weise, dass die Mystik in den „historischen, kultischen und dogmatischen Beständen ... Einkleidungen des ... identischen religiösen Vorganges“ erkenne, gleichsam die naturrechtlich begründete Glaubens- und Gewissensfreiheit aus sich heraus begründe. Troeltsch ging sogar so weit zu postulieren, dass christliche und ausserchristliche Mystik auf das Prinzip des (von den Heiden zwar nicht erkannten) „Christus in uns“ zurückzuführen sei<sup>130</sup>.

Troeltschs Aussagen zur Mystik wurzelten darin, dass er die Mystik vom christlichen Sozialideal, von der Verbindung von absolutem Universalismus und absolutem Individualismus her erklären konnte. Für ihn hatte also in der Mystik nicht das Christentum eine bestimmte soziologische Form angenommen, sondern die Mystik war für ihn – unerkannterweise auch im nicht-christlichen Zusammenhang – ein spezifisch christlicher Ausdruck von Vergemeinschaftung<sup>131</sup>. Es kann nicht weiter verwundern, dass Simmel und Buber dieser Ansicht widersprachen.

Simmel, indem er darauf hinwies, dass die Übertragung soziologischer Kategorien ins Wesen des Christentums lediglich als Analogie anerkannt werden könne. Die Überzeugungen des Christseins hätten in ihrer absoluten Heterogenität sich mit den verschiedensten sozialen Idealen vereinigt.

Buber kritisierte insbesondere die Herstellung einer Verbindung von Mystik und Naturrecht. Mystik als die absolute Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung sei in keiner Weise mit dem Naturrecht als Normierung von Beziehungen in Verbindung zu bringen<sup>132</sup>.

---

<sup>126</sup> Troeltsch E., 1912, S. 372.

<sup>127</sup> Troeltsch E., 1912, S. 372.

<sup>128</sup> Troeltsch E., 1912, S. 377 und besonders dann 383 ff.

<sup>129</sup> Troeltsch E., 1912, S. 421.

<sup>130</sup> Voigt F., 1998, S. 226.

<sup>131</sup> Die Mystik – individualistische Form von Frömmigkeit – als Ausdruck von Vergemeinschaftung anzusehen war Troeltsch möglich vor dem Hintergrund von Simmels Ausführungen über den Einzelmenschen und die Freiheit, welche nicht als „solipsistisches Sein“, sondern als „soziologisches Tun“ verstanden werden müsse. Vgl. Voigt F., 1998, S. 225 mit Bezug auf Simmel 1992, (GSG 11), S. 99.

<sup>132</sup> Vgl. Voigt F., 1998, S. 228.

Troeltsch entgegnete, indem er auf die Differenzierung von typologischer und historischer Beschreibung von Mystik hinwies. Christliche Mystik (als historisches Phänomen) könne in der Tat nicht auf Gemeinschaft (mithin auf ethisch normierte Beziehungen) verzichten, um in der Kontinuität des Evangeliums zu stehen. Der Universalismus könne ausserdem in der christlichen Mystik nicht qualitativ sublimiert und sozial indifferent sein, was Troeltsch als Merkmal einer durch Simmel verkörperten modernen Religiosität verstand.

Die hier angesprochene Mystik-Debatte spielte sich unter anderem im Rahmen des ersten Deutschen Soziologentages 1910 ab. Im Hinblick auf die „Soziallehren“ war sie jedoch nur ein Nebenschauplatz der Troeltsch'schen Argumentation. Es ging ihm vielmehr darum, die Bedeutung des Christentums für seine Gegenwart aufzuzeigen, seine soziale Wirksamkeit auch unter modernen Bedingungen<sup>133</sup>.

Troeltsch versucht diesen Aufweis hauptsächlich im umfangreichen Protestantismus-Kapitel seiner Soziallehren. Er verfolgt in diesem Kapitel nicht mehr die Linie seiner Typologie christlicher Sozialideale (sie liefern ihm noch da und dort Anknüpfungspunkte), er untersucht vielmehr das Verhältnis zwischen der religiösen Idee der „Doppelstellung“ des Menschen vor Gott und in der Welt sowie dem soziologischen Grundschema von Individuum und Gesellschaft<sup>134</sup>. Wie kann der Protestantismus sein Sozialideal halten, wenn er sich vom mittelalterlich - *katholischen*, supranatural-universalistischen Kirchenbegriff verabschiedet? Die Betonung des Individuums führte weder im lutherischen noch calvinistischen Protestantismus zu einer Suspendierung der Kirche. Beide protestantischen Strömungen vereinigen in sich ein mittelalterliches Element, die Kirche als Heilsanstalt sowie ein modernes Element, das Individuum in der Doppelstellung vor Gott und in der Welt. Der Protestantismus ist für Troeltsch vor diesem Hintergrund wesentlich ein ethisches und soziologisches Kulturprinzip<sup>135</sup>, welches durch die Spannung zwischen objektiver Ordnung und subjektiver Frömmigkeit gekennzeichnet ist<sup>136</sup>. Mit dieser Spannung gehen Luthertum und Calvinismus je unterschiedlich um.

Entscheidend ist das jeweilige Zentraldogma: Im Luthertum lokalisiert Troeltsch dieses im „spezifisch lutherischen Begriff der Kirche“<sup>137</sup>. Dieser Begriff bedeutet eine „ungeheure Spiritualisierung der Kirche“, welche auf ihrer „idealistischen Seite“ auf menschliche Zwangsorgane verzichtet und sich nur auf die „Schrift als Trägerin der reinen Lehre von der sündenvergebenden und erneuernden Gnade“<sup>138</sup> stützt. Sie bedarf keiner Priester und keiner Hierarchie. Allerdings ist diese Kirche auf die Ergänzung durch die Obrigkeit angewiesen, welche sich der ordnungstechnischen Aspekte annimmt und der Kirche damit einen Liebesdienst erweist. Das weltliche wie das kirchliche Amt beziehen ihre grundsätzliche Legitimation aus dem *ius divinum*, die Ordnung und Besetzung der Ämter folgt jedoch weltlichem Recht<sup>139</sup>. Die Spannung zwischen der rein spirituell verstandenen Kirche und der weltlichen, durch Obrigkeit und Ämter gewährleisteten (Kirchen-) Ordnung äusserte sich ursprünglich auch in einer Spannung zwischen Gesinnungsmoral und Amtsethik. Diese Spannung ging jedoch in der Entwicklung des Luthertums verloren<sup>140</sup>, es entwickelte sich der lutherische Typus des Patriarchats, eines

---

<sup>133</sup> Voigt F., 1998, S. 229.

<sup>134</sup> Voigt F., 1998, S. 230.

<sup>135</sup> Voigt F., 1998, S. 230.

<sup>136</sup> Voigt F., 1998, S. 232.

<sup>137</sup> Troeltsch E., 1912, S. 513.

<sup>138</sup> Troeltsch E., 1912, S. 514.

<sup>139</sup> Troeltsch E., 1912, S. 518 f.

<sup>140</sup> Voigt F., 1998, S. 233 f.

unbedingten Gehorsams gegenüber die durch Gottes Zulassung im Amt stehende Obrigkeit.

Den Calvinismus beschreibt Troeltsch vom Zentraldogma der Praedestinationslehre her. Während der Individualismus im Luthertum von der Heilsgewissheit und der Seligkeit her bestimmt ist, ist die Erwählungsgewissheit im Calvinismus auf die Mehrung der Ehre Gottes und damit auf individuelle Aktivität ausgerichtet. Ethisches Verhalten ist im Luthertum selbstverständliche Folge der überfließenden Gottesgnade und kein wesentlicher Zweck. Im Calvinismus hingegen ist der Zweck ethischen Verhaltens die erwähnte Mehrung des Gottesruhmes. Daraus entsteht ein individuelles Verantwortungsgefühl, eine Verpflichtung zum persönlichen Dienst, wie sie weder im Katholizismus noch im Luthertum vorkommen. Trotz dieser Betonung des Individualismus bleibt der Calvinismus im Kirchentypus: Auch die nicht Erwählten sind mit weltlichen Mitteln zur Verehrung Gottes anzuhalten<sup>141</sup>.

Auch wenn sich Troeltsch gegenüber der Weber'schen Protestantismus-These abgrenzt<sup>142</sup>, so fühlt man sich doch im Protestantismuskapitel an jene erinnert wenn er z.B. schreibt, dass „der Calvinismus heute sich als die mit der modernen demokratischen und kapitalistischen Entwicklung allein übereinstimmende und ihr allein gewachsene Gestaltung des christlichen Kirchenwesens empfindet“<sup>143</sup>. Bedeutsam im Hinblick auf Simmel ist ausserdem die Verwendung des Begriffs des „modernen Lebensstils“ in Verbindung mit dem Calvinismus:

*„Der Calvinismus dagegen hat im ganzen ... in seiner engen Verbindung mit englischen und amerikanischen Volkseigentümlichkeiten und Institutionen politisch und sozial den modernen Lebensstil, den man als Amerikanismus bezeichnen kann, mit sich verschmolzen und teilweise aus sich erzeugt; dabei versteht sich von selbst, dass dieser heute vielfach eine von jeder religiösen Grundlage gelöste Existenz besitzt.“<sup>144</sup>*

Der Calvinismus erweist sich unter diesen Gesichtspunkten im Hinblick auf Modernitätsfähigkeit und Kulturpotenz<sup>145</sup> dem Luthertum überlegen.

Troeltsch weist ausserdem darauf hin, dass im calvinistischen Berufsbegriff – im Gegensatz zum lutherischen – die Unterscheidung zwischen Amts- und Personenmoral wegfällt. Darin wurzelt die grosse Bedeutung des Calvinismus für die christlichen Soziallehren<sup>146</sup>. Der Calvinismus nimmt im Bereich von Askese und Ethik einen Paradigmenwechsel<sup>147</sup> vor, indem er die den Katholizismus und auch noch das Luthertum auszeichnende Doppelstufigkeit der Ethik durch die Doppelstellung des Individuums vor Gott und in der Welt ersetzt. Das Heilsinteresse des Luthertums ist im Rahmen des spiritualisierten Kirchenbegriffes aus der Welt ausgelagert. Der Prädestinationsgedanke des Calvinismus hingegen verlegt die Heiligung als Bewährung der Gnade in den Bereich weltlicher Tätigkeit.

<sup>141</sup> Vgl. Voigt F., 1998, S. 234 f.

<sup>142</sup> Vgl. Voigt F., 1998, S. 231.

<sup>143</sup> Zitat: Troeltsch E., 1912, S. 606 f.

<sup>144</sup> Zitat: Troeltsch E., 1912, S. 607. Hervorhebung ChW.

<sup>145</sup> Vgl. oben, Seite 123.

<sup>146</sup> Voigt F., 1998, S. 235.

<sup>147</sup> Voigt F., 1998, S. 236.



In den Ausführungen zum Berufsbegriff verweist Troeltsch dann ausdrücklich auf die Arbeit Max Webers<sup>148</sup>. Dieser hat seiner Ansicht nach die Entwicklung des calvinistischen Berufsverständnisses zum „modernen bürgerlichen Lebensstil“, der „Arbeit um der Arbeit willen“<sup>149</sup> hinreichend beschrieben.

Der Begriff des Lebensstils nun ist ein Angelpunkt der Simmelrezeption durch Troeltsch (und Weber). Die moderne Stilisierung des Lebens fasst Simmel in der „Philosophie des Geldes“ als Bemühung, angesichts verlorener religiöser Bestimmung des Daseins eine Vermittlung zwischen den objektiven Kulturinhalten und der Seele, dem Subjekt zu schaffen. Während Geldwirtschaft und Intellekt die Teilhabe des Subjektes an objektiven Kulturinhalten zwar ermöglichen, die Distanz zwischen Subjekt und Objekt in der Tendenz jedoch vergrössern, ist die Stilisierung des Lebens die Möglichkeit – oder zumindest der Versuch des Subjektes, mit Hilfe von Geldwirtschaft und Intellekt die Kontingenz eines bloss subjektiven Verhältnisses zu den Inhalten des Lebens zu überwinden. Dabei sind Geldwirtschaft und Intellekt nicht Elemente, welche gleichsam von aussen zum modernen Lebensstil hinzustossen, sie machen diesen elementar aus<sup>150</sup>. Während Simmel die Ausbildung des modernen Lebensstils als Folge der Überwindung religiöser Lebensorientierung versteht, stellt Troeltsch in Anlehnung an Weber die religiösen Wurzeln des modernen Lebensstils heraus<sup>151</sup>.

Calvinistisches Verständnis von Prädestination und tätiger Heilsbewährung als Wurzel modernen Lebensstils besitzt die bedeutendste Kulturpotenz im Rahmen einer christlichen Soziallehre. Die Begriffe des Intellectes bei Simmel und der Rationalität bei Weber – Merkmale modernen Lebens – bieten den Resonanzboden für eine vom calvinistischen Sozialideal her entfaltete christliche Soziallehre. Das Zentraldogma der Prädestination trägt das Potenzial in sich, die Antinomie zwischen Individuum und Kulturganzen auszugleichen, indem es das Individuum zum systematischen und aktiven Eingehen auf die Welt anhält<sup>152</sup>.

Eine Aufgabe des Protestantismus im Kontext der Moderne ist es vor diesem Hintergrund, gegenüber der säkularisierten Form des calvinistischen Sozialideals, dem bürgerlichen Lebensstil „Arbeit um der Arbeit willen“, Begriff und Stellung des Individualismus zu klären. Der Individualismus - Begriff des bürgerlich-modernen Lebensstils besitzt seinen *Grund* in der natürlich-vernünftigen Wesensausstattung des Individuums und seine *Bestimmung* in der Vollentfaltung der diesseitigen Lebensansprüche<sup>153</sup>.

Durch die Verankerung des Wertes des Individuums im Datum der Erwählung sowie seiner Bestimmung in der Bestätigung des Gnadenstandes als ethischem Lebenszweck gerät der moderne Protestantismus in Opposition zum Begriff des modernen Individualismus.

Troeltsch stellt sich im Schlusskapitel der Soziallehren die Frage, wie in dieser Oppositionsstellung die Bedeutung des christlichen Ethos herausgestellt werden könne. Er versucht in diesem Zusammenhang darzustellen, welches die „bleibenden ethischen Werte“ der „bunten christlichen Soziallehren“ seien. Er listet fünf Punkte auf<sup>154</sup>:

1. Den metaphysisch begründeten (aufgrund seines „personalistischen Theismus“, der „Willens- und Wesenseinigung mit Gott“), durch keinen Naturalismus und Pessimismus zerstörbaren Persönlichkeits- und Individualitätsgedanken.

<sup>148</sup> Troeltsch E., 1912, S. 654.

<sup>149</sup> Troeltsch E., 1912, S. 654.

<sup>150</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 599.

<sup>151</sup> Voigt F., 1998, S. 242.

<sup>152</sup> Voigt F., 1998, S. 242.

<sup>153</sup> Vgl. Voigt F., 1998, S. 245.

<sup>154</sup> Troeltsch E., 1912, S. 978 f.

2. Die göttliche, allen zugewandte und alle in sich vereinigende Liebe als „wirklich unerschütterlicher Sozialismus“, als metaphysischer und unzerstörbarer Zusammenhang aller menschlichen Vereinigungen personeller und institutioneller Art.
3. Die Kontingenz der Lebensumstände als ein vom unerforschlichen göttlichen Willen gestifteter Zusammenhang. Dadurch kann das Problem der Ungleichheit bewältigt und in die ethischen Werte der „gegenseitigen Anerkennung, des Vertrauens sowie der Fürsorge“ transformiert werden.
4. Die „Karität“, welche aufgrund christlicher Persönlichkeitsschätzung und Liebe, die auch im Rahmen einer noch so gerechten und rationellen Gesellschaftsordnung die unberechenbar auftretenden Leiden und Nöte lindert.
5. Das „Jenseits als Kraft des Diesseits“, das Gottesreich als Ziel sozialen Lebens und Strebens. Der Gedanke des Gottesreiches, der „über die Welt erhebt, ohne die Welt zu verneinen“, der die Gewissheit eines absoluten Sinnes stiftet und alle Ideologien und Utopien suspendiert.

Es ist Troeltsch wichtig zu unterstreichen, dass all „diese sozialetischen Gedanken und Kräfte aus der christlichen Religiosität quellen“<sup>155</sup>, das heisst, dass sie aus ihr heraus entfaltet werden. Die entsprechende Argumentationsstruktur ist analog zu seiner Begründung christlicher Vergemeinschaftung zu sehen. Es hat nicht das Christentum bestimmte soziologische Strukturen angenommen, sondern letztere können aus der christlichen Religiosität heraus erklärt und verstanden werden. So auch hier: christliche Religiosität hat sich nicht bestimmte ethische Werte angeeignet, sondern sie selber hervorgebracht und begründet.

Damit nun diese Werte weiterhin aus dem religiösen Gedankengut quellen können, ist eine „Lebendigerhaltung und Fortpflanzung der religiösen Kräfte“ notwendig. Es stellt sich also das Problem der angemessenen religiösen Organisationsform sowie ihrer entsprechenden Stellung im Kontext der modernen Gesellschaft. Hier kommt Troeltsch zum Abschluss seines monumentalen Werkes nicht zu Schlüssen oder Empfehlungen aufgrund wissenschaftlicher Einsichten. Er formuliert vier „Lehren“, welche aus den Untersuchungen seiner „Soziallehren“ gezogen werden können<sup>156</sup>.

1. Das religiöse Leben braucht eine geistliche Organisation, unabhängig von deren konkreten Organisationsform. Das religiöse Leben muss an einen Kult gebunden sein. Der Kult wiederum ist auf eine Gemeindeorganisation angewiesen. Diese gegenseitige Anbindung stellt eine grosse Herausforderung dar. „Der Rückzug auf den blossen, freischwebenden Geist“ oder der Verzicht auf eine Gemeindeorganisation ist eine Utopie, welche „die Verflüchtigung und Entkräftung des Ganzen zur Folge hat“.
2. Unter den religiösen Organisationsformen hat sich der Kirchentypus gegenüber den Sekten und der Mystik als überlegen erwiesen. Er allein garantiert die Unabhängigkeit des Gnadenbesitzes von den Leistungen von Individuen und kann Mitglieder verschiedener Stufen der „Verchristlichung“ zu einer Volksreligion zusammenfassen. Allerdings ist der Kirchentypus am meisten gezwungen, Kompromisse und Anpassungen der christlichen Idee an das praktisch Mögliche zu machen. In diesem Zusammenhang steht auch die dritte Lehre:
3. Der Kirchentypus ist gezwungen, Zwang und weltliche Macht für seine Durchsetzung in Anspruch zu nehmen. Der Katholizismus opferte Innerlichkeit, Persönlichkeit und Beweglichkeit der Religion einer Objektivierung in Dogma, Sakrament, Hierarchie, Papsttum und Unfehlbarkeit. Der Protestantismus versuchte

<sup>155</sup> Troeltsch E., 1912, S. 979.

<sup>156</sup> Troeltsch E., 1912, S. 980 ff.

zwar den Blick von der Kirche als objektive Heilsanstalt auf die Geistkraft der Schrift zu lenken, kam jedoch auch nicht ohne Unterstützung oder Ergänzung durch die weltliche Macht aus.

4. Daraus abgeleitet wird deutlich, dass der reine Kirchentypus unter den Bedingungen der Moderne überlebt ist. In der pluralistischen Gesellschaft ist das enge Zusammengehen von Kirche und Staat nicht mehr zu halten. Der Katholizismus reagiert auf diese Entwicklung mit einer zunehmenden „äusserlichen Gewissensherrschaft“. Die protestantischen Kirchen hingegen sind zu einer solchen Reaktion einerseits zu schwach konstituiert, andererseits bergen sie durch die Subjektivierung des Kirchentums in sich schon Kräfte, die einer solchen Reaktion entgegenwirken. Von da her ist nach Troeltsch zu erklären, weshalb sich die protestantischen Kirchen viel mehr zum Sektentum und zur Mystik hin offen erwiesen haben. Eine protestantisch-kirchliche Dogmatik gibt es nicht mehr, ein protestantischer Zusammenhalt muss auf einer anderen Ebene gesucht werden. Das „historische Schwergewicht“<sup>157</sup> der kirchlichen Selbstorganisation wird den Typus „Volkskirche“ am Leben erhalten, eine „gemeinsame historische Lebenssubstanz“, die „von verschiedenen Geistern bewohnt werden“ kann. Im Gegensatz dazu würde ein Freikirchen-System die äusserliche Toleranz zwar gewähren, intern jedoch eine umso grössere Intoleranz aufrichten.

Troeltsch lässt zum Schluss eine der Hauptfragen, diejenige nach der Bedeutung des Christentums für die Lösung der Probleme der modernen Welt, mithin nach einer Begründung christlich-kirchlicher Ethik, offen. Ihre Beantwortung überlässt er „neuen, bisher nicht gedachten Gedanken“<sup>158</sup>. Auch diese neuen Gedanken werden das Schicksal der schon gedachten teilen: sie werden zwar unentbehrliche Dienste leisten und grosse Kräfte mobilisieren, sie werden aber nicht das Reich Gottes verwirklichen. Es gibt also keine absolute christliche Ethik. Ethisches Streben wird jeweils lediglich eine „Anpassung an die Lage sein und nur das Mögliche wollen“<sup>159</sup>. „Der Glaube ist die Kraft des Lebenskampfes“, „das Reich Gottes ist inwendig in uns“. Der Glaube *daran*, so Troeltsch im paränetischen Schlussabschnitt der Soziallehren, soll uns dazu antreiben, „unser Licht in vertrauender und rastloser Arbeit leuchten (zu) lassen vor den Leuten, dass sie unsere Werke sehen und unseren himmlischen Vater preisen“<sup>160</sup>.

Troeltschs Schlussfazit ist demnach ein Plädoyer für eine pragmatische, am Reich Gottes orientierte, sich ihrer eigenen Begrenztheit jedoch stets bewusste protestantische Ethik. Mit dem Hinweis auf rastlose Arbeit mit dem Ziel, die Leute zum Gotteslob zu bringen, steht sie voll und ganz in der Tradition des calvinistischen Sozialideals. Im Verbund mit dem oben erwähnten Hinweis auf die Modernitätsfähigkeit und Kulturpotenz des Calvinismus<sup>161</sup> wird deutlich, in welcher Richtung Troeltsch die „ungedachten Gedanken“ vermutet. Ihre Ausformulierung ist jedoch, wie Voigt richtig bemerkt, eine grosse Herausforderung für die Theologie, welche mit einer vormodernen Auffassung des Verhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft nicht zu meistern ist<sup>162</sup>. Aus diesem Grunde bedarf die Theologie der Ergänzung durch den „soziologischen Blick“, welche die christliche Tradition im Hinblick auf ihre modernitätsfähigen Gehalte durchleuchtet; ein Unternehmen, zu dem Troeltsch in seinen „Soziallehren“ aufgebrochen ist,

<sup>157</sup> Troeltsch E., 1912, S. 983.

<sup>158</sup> Sinngemäss: Troeltsch E., 1912, S. 985.

<sup>159</sup> Troeltsch E., 1912, S. 986.

<sup>160</sup> Vgl. Mt 5, 14 – 16.

<sup>161</sup> Siehe oben, Seite 128.

<sup>162</sup> Voigt F., 1998, S. 248.

das von Nachgeborenen immer wieder weiter betrieben werden muss, das aber niemals vollendet sein wird.

### 3.4.2 Beurteilung

Was hauptsächlich am Schluss der „Soziallehren“ auffällt, ist der Umstand, dass Troeltsch seine Analyse nicht bis in seine Gegenwart vorantreibt. Er bleibt eine Perspektive oder eine Skizze dessen, wie eine protestantische Kirche, eine protestantische Ethik im Kontext der Moderne vorzustellen wäre, schuldig und belässt es beim vagen Verweis auf die oben genannten „ungedachten Gedanken“. Dieser Umstand ist in der Rezeption von Beginn weg kritisch beurteilt worden. Simmels spitze Bemerkung, Troeltsch habe in den Soziallehren die „Tragödie des Reiches Gottes“ beschrieben, ist unter anderem in diesem Zusammenhang zu verstehen. Ausserdem ist seine Einschätzung, dass es keine protestantisch-kirchliche Dogmatik und keine absolute christliche Ethik gebe, nicht nur bei den dialektischen Theologen auf Ablehnung gestossen.

Diese Beurteilung erscheint aus heutiger Sicht modern in doppeltem Sinn: Sie passt einerseits in die Denkweise der historischen Moderne, steht in gewisser Weise z.B. Simmel nah, der alle Substanzen in Wechselwirkungen aufgelöst sah. Sie trägt dem Umstand Rechnung, dass unter den Bedingungen der Moderne ein vormoderner Begriff eines christlichen Universalismus nicht mehr zu halten ist.

Andererseits ist diese Beurteilung auch aus heutiger Sicht „modern“. Eine erratische protestantisch-kirchliche Dogmatik und eine – wie auch immer geartet – „universale“ christliche Ethik sind in der Tat auch in unserer Gegenwart nicht zu halten.

Allerdings dispensiert dieser Umstand in keiner Weise die Theologie davor, sich nicht nur ihrer ständig wechselnden gesellschaftlich-kulturellen Bedingungen, sondern auch ihres Grundes immer wieder zu vergewissern. Eine allzu schlanke, sich auf Troeltsch berufende liberale Kulturtheologie würde – gleichsam Simmel ins Recht setzend – zur Ursache ihrer eigenen „Tragödie“, indem sie das nachvollziehen würde, was als die Strukturlogik des Geldes bezeichnet werden kann.

Die „Modernitätsfähigkeit“, Chance und Gefahr der Troeltsch'schen Analyse besteht allenfalls darin, dass sie im Schlussteil sehr offen gehalten ist. Deutlich wird letztlich, dass sich die protestantische Kirche sowie ihre Ethik mit Hilfe soziologischer Erkenntnistekniken auf konkrete gesellschaftlich-historische Situationen ausrichten muss. Sie darf es aber nicht dabei belassen und sich mit einem funktionalen Selbstverständnis ins Abseits der Beliebigkeit begeben. Doch das ist auch nicht die Absicht von Troeltsch. Vielmehr ist es seiner Ansicht nach geboten, diejenigen, sich aus der christlichen Religiosität heraus ergebenden Organisationsformen und Werte ausfindig zu machen, welche die angemessenste Reaktion auf konkrete Fragestellungen der Gegenwart darstellen. Diese Forderung ernst genommen, schliesst theologische Grundlagenarbeit ein.

Eine besondere Herausforderung stellt in diesem Zusammenhang die Erhaltung des von Troeltsch als am Dauerhaftesten eingeschätzten Kirchentypus als religiöser Organisationsform dar. Es kann dabei nicht um Strukturerhaltung und institutionelle Interessenwahrung gehen. Vielmehr dürfte auch unter den gegenwärtigen Bedingungen die Bedeutung der Kirche, wenn auch nicht mehr als „objektiver Heilsanstalt“, sondern eher als objektivem Kulturgebilde, im Hinblick auf gesellschaftliche Gestaltungsmöglichkeiten und auf die Wertbildung der Individuen nicht zu unterschätzen sein. Die Objektivität der Kirche als „Heilsanstalt“ unter den Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaft ist alles andere als gegeben. Das von Troeltsch in seiner Zeit noch vorgefundene „historische Schwergewicht kirchlicher Selbstorganisation“, welches den Typus „Volkskir-

che“ erhalten könnte, hat in den vergangenen 100 Jahren wesentlich an Bedeutung verloren. Die Massenträgheit des „historischen Schwergewichts“ ist heute nur noch bedingt ein Vorteil. Er beschränkt sich oft lediglich auf die kirchliche Mittelbeschaffung sowie auf die Nachfrage nach kirchlichen Kasualhandlungen.

Was Troeltsch für seine Zeit konstatierte, die Unmöglichkeit einer absolut gültig verstandenen „protestantisch-kirchlichen Dogmatik“, präsentiert sich in unserer Gegenwart noch verschärft. Die scheinbare Gleich-gültigkeit verschiedener religiöser Ausdrucks- und Lebensmöglichkeiten sowie theologischer Ansätze erschwert die Suche nach einer „anderen Ebene des protestantischen Zusammenhalts“.

Wie kann eine gesellschaftlich partikuläre, intern fragmentierte und segmentierte Institution die Vermittlung zwischen Individuum und Gemeinschaftsganzen, zwischen religiösem Subjekt und objektiven Inhalten religiöser Kultur (zentrale Dogmata, grundlegende moralische Werte) schaffen?

Es böte sich allenfalls die Möglichkeit der Herstellung einer möglichst grossen Konformität mit den Bedingungen der ökonomisierten Gesellschaftsform und ihren massenmedialen Kommunikationsmedien an<sup>163</sup>. Ökonomische Verwertbarkeit und massenmediale Vermittelbarkeit religiöser Inhalte und ethisch-moralischer Werte antizipierten die Wahlentscheidung des rationalen Nutzenmaximierers. Die freikirchlich geprägte „religiöse Landschaft“ in den USA vollzieht diese Synthese sehr erfolgreich. Es sind jedoch Zweifel angebracht, inwiefern diese Synthese christlicher Religiosität und der gegenwärtig dominanten Vergesellschaftungsform dem Evangelium Jesu Christi gerecht würde, sie vollziehen die Sturkturlogik des Geldes.

Zwei Gründe mögen diese Bedenken verdeutlichen: Die Herstellung einer solchen Konformität wäre *erstens* eine Anpassung an gesellschaftlich-historische Bedingungen und keine Herausarbeitung eines christlichen Sozialideals aus den Quellen christlich-religiöser Glaubensgrundlagen. Sie käme einer Stilisierung des Lebens unter christlich-religiösen Gesichtspunkten unter gleichzeitigem Verlust der kritischen Distanz gleich. *Zweitens* würde man sich damit faktisch denjenigen Systemzusammenhängen unterordnen, die Simmel in seiner Philosophie des Geldes analysiert hat: Die „objektive“ Kultur des ökonomischen und massenmedialen Denkens gewänne die Oberhand über die „subjektive“ (gesellschaftlich partikuläre) Kultur christlicher Prägung. Der „individuellen Freiheit“ zu glauben, lehren und denken, was man mag, stünde der wachsende Zwang gegenüber, sich um des Erfolges willen den objektiven Kulturdaten des ökonomisierten und medial vermittelten Weltumganges, der Geldlogik zu beugen.

Kirchliche Modernität darf jedoch nicht mit Beliebigkeit und christlichem Lifestyle verwechselt werden. Der potentielle, kurzfristige Erfolg einer solchen Anpassung könnte allerdings verlockend sein. Christlicher Glaube würde jedoch unter dem Aspekt der reinen Verwert- und Vermittelbarkeit zu einem Subsystem medialer und ökonomischer Vergesellschaftungsformen verkommen. Er würde damit nicht nur sein kritisches Gegenwartspotential preisgeben, sondern auch seine Identität, die wesentlich mit dem Anspruch verbunden ist, in dieser Welt von einer anderen Welt zu zeugen. Eine rein funktionale Selbstsicht des christlichen Glaubens würde seiner Selbstauflösung gleichkommen.

Die von Troeltsch angeregte Suche nach der „anderen Ebene des protestantischen Zusammenhaltes“ ist deshalb noch nicht abgeschlossen. Sie muss in bedeutendem Masse über Troeltsch hinausgehen, um nicht doch zur Selbsterhaltung einer inhaltsentleerten,

---

<sup>163</sup> Troeltsch hat eine solche Möglichkeit als Versöhnung von Religion und Kultur im Rahmen einer grossen Synthese genannt und verworfen. Vgl.: Troeltsch Ernst, Die Kirche im Leben der Gegenwart, in: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Gesammelte Schriften II (in der Folge GS II), Tübingen 1913, S. 91 – 108.

rein funktional verstandenen Religion zu verkümmern. Es stehen ihr aber eine ganze Reihe von Widerständen entgegen:

Die von Simmel in seiner „Philosophie des Geldes“ getroffene, kulturtheoretische, soziologische und philosophische Analyse der Moderne trifft über weite Strecken auch auf die aktuelle Jahrhundertwende zu: Die *individuelle Freiheit* nimmt in allen Bereichen der Gesellschaft zu, während die indirekten, *vermittelten Abhängigkeiten* (z.B. von Konsumgüterproduzenten, Versicherungen, Sozialwerken etc.) in gleichem Masse wachsen. *Distanzen* werden zwar durch die Mobilität von Menschen, Gütern und Daten scheinbar immer kleiner, die Menschen kommen sich dadurch jedoch trotzdem nicht qualitativ näher; im Gegenteil, durch die zunehmende Anzahl vermittelter Beziehungen scheint die Distanz zwischen den Menschen zu wachsen. Die *Wechselwirkung, die Relation und die Tauschbarkeit als „allgemeine Seinsformel“* im Sinne Simmels sind als Axiome ökonomisierter Vergesellschaftung nach wie vor in Geltung. Die *Stilisierung des Lebens* in Mode, Kleidungs- und Musikstilen etc. wird auch von Menschen unserer Gegenwart als Möglichkeit wahrgenommen, eine Vermittlung zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen persönlich Wertvollem und allgemein Beliebigen zu schaffen. Individualität und Zugehörigkeit sind in einem sensiblen Gleichgewicht. *Rhythmisierung* und *Tempo* des modernen Lebens sind in ständiger Zunahme begriffen. Das *Überhandnehmen von Mitteln über Zwecke, von objektiver über die subjektive Kultur* wird in der Form individueller und kollektiver Sachzwänge wahrgenommen. Die formalisierende und quantifizierende, vereinnahmend verwertende Logik des Geldes herrscht weit über das Gebiet der Ökonomie hinaus.

Auch Simmels „postchristliches“ Religionsverständnis<sup>164</sup>, wie es unter anderem in den oben beschriebenen Aufsätzen zur Religionstheorie<sup>165</sup> zum Ausdruck kommt, ist nicht unverwandt mit gegenwärtigen, populären Vorstellungen von Religion, welche konkrete religiöse Inhalte als relativ und individuell verstehen und weder den exklusiven Anspruch einer objektiven Heilsanstalt anerkennen, noch auf institutionelle Vermittlung angewiesen sind.

Die von Troeltsch aufgeworfenen Fragen nach der Bedeutung der institutionellen sowie inhaltlich-dogmatisch bestimmten Religion für die Gestaltung der Gesellschaft sowie für die individuelle Wertbildung stellen sich weiterhin, nach dem weitgehenden Verlust des erwähnten „Schwergewichtes“ noch in verschärfem Masse.

Damit die protestantische Kirche ihre Aufgabe wahrnehmen könne erkannte Troeltsch, in Anlehnung an die Gruppensoziologie Simmels, deren Zukunftsaufgabe darin, sich „elastisch“ zu gestalten<sup>166</sup>. Die kirchliche Selbstorganisation sieht er nicht primär unter dem Aspekt institutioneller Selbsterhaltung, sondern als Beitrag zur Gesamtkultur. Die Volkskirche müsse Raum bieten für verschiedene Zugänge zur Religion, sowohl für „schroff und radikal religiöse Geister“, wie auch für solche, welche eher einen kulturell vermittelten Zugang zur Kirche suchen. In einer elastischen Organisation könne sowohl das Kulturinteresse, als auch das rein religiöse Interesse zur Befriedigung kommen<sup>167</sup>.

Der Umstand, dass die Volkskirchen z.B. in der Schweiz bis in die Gegenwart Bestand haben zeigt an, dass ihnen die Herstellung einer gewissen „Elastizität“ mit Erfolg gelungen ist. Gerade in den protestantischen Kirchen der Schweiz entsprechen die hohe Autonomie der einzelnen Gemeinden sowie das breite Spektrum kirchlicher Angebote

---

<sup>164</sup> Vgl. Ullrich Peter-Otto, *Immanente Transzendenz. Georg Simmels Entwurf einer nach-christlichen Religionsphilosophie*, Frankfurt a. M. / Bern 1981.

<sup>165</sup> In den Abschnitten 3.3.1 und 3.3.2.

<sup>166</sup> Troeltsch E., 1913 (GS II), S. 104 ff. Vgl. Voigt F., 1998, S. 287 f.

<sup>167</sup> Troeltsch E., 1913 (GS II), S. 105.

den Kriterien Troeltschs für eine „elastisch gemachte Volkskirche“<sup>168</sup>. Doch zeigen der teilweise starke Mitgliederschwund, die fortschreitende Individualisierung sowie die Vergleichsgültigkeit gegenüber konfessionellen Unterschieden deutlich an, dass es die Kirchen im aktuellen gesellschaftlichen Umfeld immer schwerer haben, ihre Bedeutung aufrechtzuerhalten oder gar, wo sie verloren ist, wieder zu gewinnen. Dieser Umstand mag anzeigen, dass es allein mit der Elastizität der Volkskirche nicht getan ist. Auch wenn es Troeltsch wichtig ist, die religiösen Vergesellschaftungsformen unmittelbar aus der Verkündigung Jesu zu begründen, gelingt es ihm wohl nicht, damit eine Bestimmung von Kirche unter modernen Bedingungen zu liefern, welche einen rein funktionalen Religionsbegriff überwinden kann. Wenn Troeltsch darin zuzustimmen ist, dass es keine „absolute“ christliche Ethik<sup>169</sup> geben kann, so liegt wohl eine Schwäche seiner Argumentation in der Bemerkung, es gebe keine christliche Dogmatik. Eine (Volks)kirche und eine christliche Ethik, welche unter modernen Bedingungen nicht einfach der Beliebigkeit ausgeliefert sein soll, kann ihre Begründung nicht so unmittelbar aus der Verkündigung Jesu holen, wie Troeltsch es vorführt. Sie bedarf einer rational fundierten Theologie bzw. Dogmatik, welche die kirchliche Selbstvergewisserung in der Dimension der Rationalität vollzieht, indem sie den Glaubensgrund wenn nicht rational begründet, so doch rational plausibilisiert, und dessen Wirklichkeit öffentlich verantwortet<sup>170</sup>. Wo dies unterbleibt, vollzieht sich die von Simmel bemerkte „Tragödie des Reiches Gottes“ insofern, dass die rein funktional verstandene Kirche der allgemeinen Seinsformel des Geldes folgt und inhaltsleer qualitätslos wird, indem sie zu einer rein quantitativ<sup>171</sup> sich von anderen Anbietern gleich-gültiger Religion unterscheidenden Institution degeneriert. Das Reich Gottes oder der Mensch als religiöses Subjekt werden so - in der Terminologie Simmels ausgedrückt - in einer Umkehrung der Zweck-Mittel-Teleologie zu reinen Mitteln der religiösen Vergesellschaftung herabgedrückt.

Es ist hingegen wiederum ein wichtiger Hinweis Troeltschs, dass die Aufgabe der „elastisch gemachten Volkskirche“ nicht unter dem Aspekt institutioneller Selbsterhaltung anzugehen ist, sondern als gesellschaftliche Aufgabe. Ohne einen geeigneten institutionellen Träger mit entsprechender gesellschaftlicher Bedeutung liegen das wertgestaltende (auf gesellschaftlicher Ebene) und das wertbildende (auf individueller Ebene) Potential des christlichen Glaubens brach. Das ist der Grund, weshalb eine Förderung des Freikirchentums nicht anzustreben ist<sup>172</sup>. Diese Option bedeutet eine Verzettlung der institutionellen Kräfte und damit den Verlust kultureller Prägekraft der Kirche. Auch eine grosse Synthese von Religion und Kultur ist nicht anzustreben, da so der Religion der „Kulturgegensatz“, die nötige Distanz verloren ginge.

In der „Elastizität der Volkskirche“ liegt allerdings doch die Gefahr, dass sie stillschweigend diese Synthese vollzieht. Der Versuch, verschiedenste religiöse Bedürfnisse und Glaubenszugänge unter einem Dach zu vereinen kann für die Kirche darauf hinauslaufen, ein religiöser Spiegel der individualistisch-pluralistischen Gesellschaft zu sein und in den Funktionsprinzipien moderner Vergesellschaftung aufzugehen. Christlicher

---

<sup>168</sup> Vgl.: Troeltsch E., 1913 (GS II), S. 108. Troeltsch plädiert dort nicht nur für hohe Gemeindeautonomie, sondern auch für Bekenntnisfreiheit und Gewissensfreiheit der Geistlichen. All diese Kriterien sind in den protestantischen Kirchen der Schweiz bis heute weitgehend in Kraft.

<sup>169</sup> Oder etwas bescheidener gesagt: eine rein rational begründete christliche Ethik.

<sup>170</sup> Vgl.: Dalfert Ingolf U., Was Gott ist, bestimme ich, S. 29 ff., in: Ders., Gedeutete Gegenwart, Tübingen 1997, S. 10 – 35.

<sup>171</sup> Z.B. aufgrund von Mitgliederzahlen oder Jahresabschlüssen.

<sup>172</sup> Dies wird – mit Blick auf England und Amerika - als eine von drei Optionen für die kirchliche Selbstgestaltung von Troeltsch in Betracht gezogen. Troeltsch E., 1913 (GS II), S. 93. Vgl. Voigt F., 1998, S. 288.

Glaube kann nur unter Preisgabe seiner Identität auf seine Funktionen der gesellschaftlichen Integration und der individuell-religiösen Vergesellschaftung reduziert werden. Die Gleichgültigkeit von Glaubensinhalten und –praktiken, die Vielzahl von religiösen Wahlmöglichkeiten sowie die Beliebigkeit der individuellen Wahl findet dann innerhalb der Kirche statt<sup>173</sup>. Ob auf diesem Wege wirklich eine neue „Ebene des protestantischen Zusammenhaltes“ gefunden werden kann, darf bezweifelt werden. Viel eher besteht die Gefahr einer Unterordnung des Glaubens unter die Verwertbarkeits- und Vermittelbarkeitsprinzipien des modernen Weltumganges. Was in guter Absicht begonnen wurde, kann trotzdem in institutioneller Selbsterhaltung bei gleichzeitigem Verlust der kirchlich-religiösen Identität enden.

Troeltschs Auseinandersetzung mit Simmel zeigt die Bedeutung auf, welche die Reflexion der soziologischen Struktur und Stellung der Kirche nicht nur für ihre Selbstorganisation, sondern auch für die von ihr vertretenen Werte besitzt. Troeltsch zeigt Chancen im Hinblick auf die Modernitätsfähigkeit des Protestantismus auf, welche darin gründen, dass im Begriff des religiös verankerten Individualismus gleichzeitig ein Anknüpfungspunkt und eine Möglichkeit zur kritischen Distanzierung vom bürgerlich-liberalen Individualismus besteht.

Die Überwindung der subjektiven Kontingenz des Lebens entspricht einem grundmenschlichen Bedürfnis, welches auch im Rahmen einer mystifizierten, individualistischen Religiosität befriedigt werden kann. Die Institutionen der (monotheistischen) Religionen waren traditionell am ehesten in der Lage, die Vermittlung und Deutung des Verhältnisses zwischen Subjekt und objektivem Weltganzem, zwischen Individuum und Gemeinschaft mit einer gewissen Kontinuität zu gewährleisten. Sie setzten das Individuum in eine fassbare Beziehung zu Gott (Dogmatik), deuteten und normierten sein Verhältnis zu sich selber (Anthropologie) sowie zu seinen Mitmenschen und zur Weltwirklichkeit (Ethik). Es ist nach wie vor eine religiöse Vergesellschaftungsform vom troeltsch'schen Kirchentypus im weiteren Sinne, welcher diese Aufgabe am besten erfüllen kann. Allerdings darf weder die Theologie als rationale Reflexion noch der Glaube als individuelle Ausdrucksform christlicher Religiosität auf diese Funktion reduziert werden.

Eine Aufgabe kirchlicher Theologie ist es, hierin kann Troeltsch zugestimmt werden, die Moderne von einem Individualitäts- bzw. von einem Persönlichkeitsbegriff her zu verstehen, wie er im Christentum verankert ist<sup>174</sup>. Die Präsenz des Christentums in der Moderne soll unter dem Zeichen eines *dynamischen* Persönlichkeitsbegriffes stehen, welcher als im christlichen Gottesgedanken angelegt zu begründen ist und den Zusammenhalt der Kirche gewährleisten kann. Ort der unmittelbaren Gegenwart Gottes in der modernen Kultur ist entsprechend die „Person“. Diese Feststellung wirft eine ganze Reihe von Problemen auf.

Als offene Fragen bleiben dabei unter anderem:

Welcher Gottesgedanke begründet einen dynamischen Persönlichkeitsbegriff und kann gleichzeitig die Vermittlung zwischen Individuum und kirchlicher Gemeinschaft unter modernen Bedingungen schaffen?

---

<sup>173</sup> Troeltschs Ansatz selber wurde unter diesem Aspekt vielfach kritisiert. Seine liberale Theologie wurde als Versuch einer „neuen kulturellen Integration des Christentums in die Moderne“ verstanden. Damit einher geht eine historische Relativierung des Christentums, welche einerseits – so Karl Barth – als Verstoß gegen den christlichen Gottesgedanken verstanden werden kann, welche andererseits auch eine „unangemessene religiös-theologische Privilegierung ... der modernen bürgerlichen Kultur“ impliziert. Siehe Rendtorff Trutz, Religiöser Pluralismus und Absolutheit des Christentums, in: Ders. Theologie in der Moderne, Über Religion im Prozess der Aufklärung, Gütersloh 1991, S. 80.

<sup>174</sup> Vgl. Rendtorff T., S. 80 f.



Welcher Gottesgedanke (und welcher Persönlichkeitsbegriff) begründet eine allgemein gesellschaftliche Bedeutung der Kirche, nachdem ihre Stellung als „objektive Heilsanstalt“ unter den Bedingungen der Moderne ausgedient hat?

Welcher Gottesgedanke begründet einen allgemeinen Bedeutungsanspruch des Christentums, der über seine faktische gesellschaftliche Partikularität hinausreicht?

Wenn jedoch nicht bloss von einem Gottesgedanken die Rede sein soll, der im Hinblick auf die Bedeutung von Kirche oder Christentum funktionalisiert ist, stellt sich eine grundlegende Frage, welche allen anderen Fragen vorausgeht: Was begründet die Möglichkeit von Theologie, was begründet die Möglichkeit, die im Glauben erfahrene Gotteswirklichkeit rational zur Sprache zu bringen und zu plausibilisieren? Die Achillesverse der Troeltsch'schen Argumentation liegt im Umstand, diese Frage mit dem Hinweis auf die Unmöglichkeit einer christlichen Dogmatik unter modernen Bedingungen übergehen zu haben.

Der rationale Diskurs über den Gottesgedanken, über psychologische und soziale Funktionen von Religion und Glauben begründet nicht den Glauben, es ist vielmehr umgekehrt: Die Wirklichkeit Gottes ist nicht nur die Voraussetzung der Wahrheit eines Gottesgedankens, sie ist die Voraussetzung schon nur der Möglichkeit, Gott zu denken. Ein Gottesgedanke, der dies bestreitet, denkt in der Tat nicht wirklich Gott<sup>175</sup>.

An der Troeltsch'schen Auseinandersetzung mit Simmel, in seiner konstruktiven Aufnahme soziologischer und kulturtheoretischer Gedanken bei gleichzeitiger Abgrenzung gegenüber Simmels modernem Kulturmenschentum in inhaltlichen Fragen zur Religion, zeigen sich Fragen, die bis heute keiner befriedigenden Antwort zugeführt worden sind. Mit Rücksicht auf die verschiedenen Schwächen der Argumentation von Troeltsch kann eine Adaption seines Ansatzes auf die Gegenwart kein Thema sein. Trotzdem hat seine Auseinandersetzung mit Georg Simmel, im speziellen mit seiner „Philosophie des Geldes“ einiges aufgezeigt und ins Bewusstsein gehoben, was auch im heutigen Gegenwartskontext nicht ohne Belang ist. Wenn auch christliche Religion und Kirche nur unter Preisgabe ihrer Identität auf ihre gesellschaftlichen und psychologischen Funktionen reduziert werden können, so gehört es zu ihren kontingenten Gegenwartsbedingungen, dass sie diese Funktionen tatsächlich *auch* ausüben.

Eine Klärung der Identität von Glaube und Kirche in der Gegenwart darf jedoch nicht primär unter der Perspektive ihrer Funktionen geschehen, wenn sie nicht bloss die von Simmel festgesellte „Tragödie des Reiches Gottes“ nachvollziehen will.

Falk Wagner, auf den unten zurückzukommen ist<sup>176</sup>, versucht dieses Dilemma durch eine vernünftige Begründung des Gottesgedankens zu überwinden. Doch auch sein Versuch weist wesentliche Defizite auf, indem er den Gottesgedanken in einem absoluten Vernunftbegriff verankern will. Damit schützt er ihn zwar in gewisser Weise vor einer plumpen Funktionalisierung. Die Schwachpunkte seiner Argumentation sind jedoch sein Versuch einer absoluten Begründung der Vernunft sowie sein „Rückzug“ auf einen blossen Gottesgedanken, über dessen Bedeutung im Hinblick auf eine wie auch immer geartete Wirklichkeit Gottes oder der Welt scheinbar nichts zu sagen ist.

Wagner stösst auch nicht zur Begründung oder Formulierung eines Persönlichkeitsbegriffes als Ort der Gegenwart Gottes vor. Er hat das Potential der „Philosophie des Geldes“ nicht ausgeschöpft, er hat insbesondere die Anwendung oder die Herstellung eines Bezuges zwischen seinem Gottesgedanken und auf einen Begriff oder Gedanken des Menschlichen nicht vollzogen. Eine von Simmel inspirierte und qualitativ über

<sup>175</sup> Vgl. z. B.: Dalferth I. U., 1997, S. 30. f.

<sup>176</sup> In Kapitel 4.

Troeltsch hinausführende Untersuchung der Bedingungen des Christentums im Kontext der Moderne darf jedoch nicht vor diesem Punkt halt machen.

Bevor wir uns aber Wagner zuwenden, soll Leonhard Ragaz ein kurzer Exkurs gewidmet sein.

### 3.5 Ein Exkurs zu Leonhard Ragaz (1868 – 1945)

Leonhard Ragaz soll hier als Zeitgenosse Simmels und Troeltsch's zur Sprache kommen weil er sich – freilich unter einem ideologisch gefärbten Blickwinkel – mit der Wechselwirkung zwischen dem Geld und der Gesellschaft auseinander gesetzt hat. Leider scheinen keine unmittelbaren Spuren einer Beschäftigung Ragaz's mit Simmel nachweisbar zu sein. Trotzdem zeigen sich – wenn auch vor unterschiedlichen ideologischen Hintergründen – interessante Parallelen.

Leonhard Ragaz war mit den Inhalten der Werturteilsdiskussion um die Jahrhundertwende vertraut. Davon zeugt sehr früh sein ursprünglich als Vortrag gehaltenes Büchlein „Evangelium und moderne Moral“<sup>177</sup>. Er plädiert dort für eine klare Unterscheidung von Sozialwissenschaft und Ethik / Moral. Die wissenschaftlich begründete, autonome Ethik ist für Ragaz unmöglich. Die *Religion* gibt Sinn und Fundament der Ethik vor, welche in der Folge durchaus *wissenschaftliche* Ethik sein kann in der Hinsicht, dass sie methodisch und inhaltlich auf der Höhe der wissenschaftlichen Diskussion mithalten kann.

Aus der Ragaz-Lektüre spricht nichts dafür, dass Ragaz Simmel gekannt oder gelesen hätte. Auch die Korrespondenz mit der ehemaligen Simmel-Freundin Margarete Susman, mit welcher Ragaz in den 30er und 40er Jahren verkehrte, enthält keine entsprechenden Hinweise<sup>178</sup>. Es ist jedoch interessant zu beobachten, dass Ragaz von einer ganz anderen Seite her als Simmel zu einer ähnlichen Beurteilung des Geldes kommt. Aus diesem Grund soll hier im Rahmen eines kleinen Exkurses kurz auf ihn eingegangen werden.

Während Simmel sich bemüht, das Phänomen weitgehend unberührt von persönlichen Wertungen im Bereich der „*Wirklichkeit*“ zu beschreiben, kommt Ragaz vor dem Hintergrund seines religiös-sozialen Engagements zu *wertenden* Beurteilungen und Schlüssen. In den Inhalten sind sie sich jedoch vergleichsweise nah, was in der Folge darzustellen ist. Interessant ist der Umstand, dass Simmel in seinen Kriegsschriften, als er vermehrt wertend zum Phänomen Geld Stellung nimmt, sich mit dem „Mammonismus“<sup>179</sup> der gleichen Begrifflichkeit bedient wie Ragaz.

Doch der Begriff „Mammonismus“ ist bei beiden vor dem Hintergrund ihres jeweiligen Religionsverständnisses zu sehen und von da her unterschiedlich zu beurteilen. Während für Simmel der Mammonismus eine Einstellung von Menschen bezeichnet, welche Europa in den Krieg getrieben hat<sup>180</sup>, ist für Ragaz der Mammonismus eine eigentliche Gegenmacht Gottes, wie es auch die Religion, der Nationalismus oder der Militarismus sein kann<sup>181</sup>. Der Mammonismus ist die Eigendynamik der Geldlogik, des Geldinteresses. Im Begriff des Mammonismus kristallisiert sich für Ragaz die Bedeutung des Gel-

---

<sup>177</sup> Ragaz Leonhard, *Evangelium und moderne Moral*, Berlin 1898

<sup>178</sup> Siehe: Ragaz Christine et al. (Hrsg.), *Leonhard Ragaz in seinen Briefen*, 3 Bde. Zürich 1966 – 1992.

<sup>179</sup> Siehe oben, Seite 32.

<sup>180</sup> Siehe oben, Seite 32.

<sup>181</sup> Ragaz Leonhard, *Die Bergpredigt Jesu*, Bern 1945, S. 134.

des im Hinblick auf menschen- und lebensfeindliche Tendenzen seiner Gegenwart<sup>182</sup>. In diesem Unterschied spiegelt sich das unterschiedliche Religionsverständnis von Simmel und Ragaz. Während Religion für Simmel einen Seelenzustand beschreibt, ist sie für Ragaz – auch in ihrer verkehrten Gestalt – eine geschichtlich wirksame Kraft.

Erstaunlich ist dennoch die Ähnlichkeit der Beschreibung und Beurteilung der Bedeutung oder Wirksamkeit des Geldes / Mammonismus bei beiden Autoren, welche sich bis in einzelne Formulierungen hinein verfolgen lässt.

Im Bergpredigt - Kommentar von Leonhard Ragaz finden sich zu Mt 6, 19 - 24 wesentliche Gedanken zum Bild des Mammon als Gegengott<sup>183</sup>. Gott hat es dort mit mehreren irdischen Gegenmächten zu tun, so z.B. mit Gewalt, mit Religion, mit (menschlicher) Ehre etc. Das Geld, als kulturelle Macht oder Vermögen verstanden, ist aber die greifbarste dieser Mächte<sup>184</sup>. Wir hören hier Simmel wieder, welcher das Geld als die reinste Verkörperung der gesellschaftlichen Wechselwirkungen verstanden und auf seine Bedeutung für die moderne Kultur hingewiesen hat<sup>185</sup>. Geld als konkret fassbare Verhältnisbestimmung zwischen Menschen wird zum Medium, zum „Verbündeten und Symbol“ der anderen zwischenmenschlichen Verhältnisbestimmungen wie Macht, Gewalt und Ehre. Als allgemeines und absolutes Medium wird es dem Menschen zum allgemeinen Zweck. Ragaz formuliert analog zu Simmel: „...die Verdrängung des Zweckes durch das Mittel“<sup>186</sup>. Die Dominanz des allgemeinen Mediums, der verkörperten und verobjektivierten Beziehung verdeckt die Sicht auf die Dinge, zu denen überhaupt Beziehungen möglich sind. Die Folge ist Beziehungslosigkeit gegenüber den Menschen und gegenüber Gott.

*„Das Geld trennt den Menschen von Gott und damit vom Menschen;  
das Geld trennt den Menschen vom Menschen und damit von Gott.“<sup>187</sup>*

Das Geld, auch in diesem Zitat als Selbstzweck, als Macht und Vermögen verstanden, wird zum Mammon, zum Gegengott, welcher Menschen von ihrem Besitz besessen macht. Das Ziel, welches Ragaz mit der Herausarbeitung des Begriffes Mammon verfolgt, ist der Aufweis des dem Gelde innewohnenden Potentials der Entfremdung des Menschen aus seinen Beziehungen. Auch hier ist wieder eine deutliche Verwandtschaft der Analyse zu derjenigen Simmels zu erkennen<sup>188</sup>.

Der Mensch, der sich seinem Besitz und dem Mammonsdiens verschreibt, wird für ihn von einer dämonischen Macht besessen, welche seine Beziehungen zu anderen Menschen und zu Gott zerstört.

*„Es ist der Götzencharakter des Besitzes, besonders in Gestalt des Geldes, was diesen scharfen Gegensatz zu Gott herstellt. Der Besitz, dessen massivste Form der materielle ist, stellt sich protzend auf sich*

<sup>182</sup> Ragaz L. Bergpredigt, 1945, S. 138.

<sup>183</sup> Ragaz behandelt das Thema des Mammonismus gesondert, inhaltlich aber in ähnlicher Weise in: Ragaz Leonhard, Die Bibel. Eine Deutung, Bd. 5, Zürich 1949, S. 97 - 104. Kapitel 15, „Die Götzen der Welt, Mammon und Gewalt“.

<sup>184</sup> Ragaz L. Bergpredigt, 1945, S. 132.

<sup>185</sup> Simmel 1989, S. 136 f.

<sup>186</sup> Ragaz L., Bergpredigt, 1945, S. 135. Vgl.: Simmel 1989, S. 593.

<sup>187</sup> Ragaz L., Bergpredigt, 1945, S. 134.

<sup>188</sup> Vgl. Simmel 1989 (GSG 6), S. 674. Zu Simmel und Entfremdungstheorien siehe: Brinkmann Heinrich, Methode und Geschichte. Die Analyse der Entfremdung in Georg Simmels Philosophie des Geldes. Giessen 1974 und Nedelmann Brigitta, Geld und Lebensstil. Georg Simmel – ein Entfremdungstheoretiker?, in: Kintzelé Jeff und Schneider Peter (Hrsg.), Georg Simmels Philosophie des Geldes, Frankfurt a.M. 1993.

*selbst. Er verspricht Sicherheit. Er ahmt Gott nach, er macht Gott unnötig. Denn er schafft Macht und Ehre, er ist der Schlüssel, der die Schätze der Welt öffnet. Er ist das Leben. In dem Masse nun, als er Macht über die Seele bekommt, wird diese für Gott blind. Das innere Licht erlischt. Sie wird aber auch blind für den Menschen. Denn sie ersetzt die Beziehung zum Menschen durch die Beziehung zur Sache. Sie macht in der Dialektik dieser Entwicklung den Menschen selbst zur Sache. Sie benutzt ihn als Sache.“<sup>189</sup>*

Auf der Suche nach der Ursache dafür, dass sich die Menschen immer wieder der dämonischen Macht des Mammon, der Besessenheit des Besitzes hingeben, sieht Ragaz die Sorge. Er stellt damit die Perikope über die Schätze und den Mammonsdienst (Mt 6, 19 - 24) mit den ihr nachfolgenden Versen über die irdischen Sorgen (25 - 34) in einen direkten Zusammenhang, was sich auch im Blick auf Lk 12, 22 - 34 nahelegt. Angst vor dem Schicksal, vor dem Tod, vor Not und Leere treibt den Menschen dazu, nach Sicherheit zu streben<sup>190</sup>. Die nie endende Angst der Menschen strebt nach immer noch mehr Sicherheit. Die Unendlichkeit der Angst zeigt sich darin, dass sie durch noch so viel „Sicherheit“ nicht vertrieben werden kann.

Die angestrebte Sicherheit bietet zugleich auch „Betäubung“, sie macht blind für die wahren Zusammenhänge. Sie soll den Tod überwinden und ewiges Leben schenken, also die Endlichkeit des Menschen überwinden. Darin sieht Ragaz die Götzenhaftigkeit des Geldstrebens, den Kern des Mammonismus: es gibt vor, das zu geben, was nur Gott geben kann.

Konsequent betitelt er den Kapitalismus als einen „Riesenversuch, den Verlust Gottes durch das Geld zu ersetzen“<sup>191</sup>. Der Kapitalismus ist die vergesellschaftlichte Form des Mammonismus. Ragaz interpretiert den Begriff der Sorge, wie er in Mt 6, 25 - 34 zum Ausdruck kommt, als ein Konglomerat aus Angst, Gier und dem Streben nach vermeintlicher Sicherheit. Daraus entspringt Besessenheit, der Mammonismus als massivste Form von Götzendienst. Besessenheit, welche zu „Kapitalismus, Imperialismus, Militarismus, Faschismus, Nazismus“<sup>192</sup> treibt. Sein zeitgenössisches Weltgeschehen führte ihm die Zerstörungskraft dieser Besessenheit empirisch vor Augen.

Befreiung von dieser Sorge kann nur durch Gott geschehen. Dabei ist jedoch zu beachten, dass diese Befreiung nicht aus denselben Motiven angestrebt wird, wie der Mammonismus. Sie soll nicht aus dem Geiste des „Besitzes“ entspringen, sondern aus einer Sorge für Gott:

*„Nur die Sorge für Gott macht frei von der Sorge der Welt“<sup>193</sup>*

Ragaz ist an dieser Stelle etwas wenig deutlich in der Unterscheidung zwischen der auf Gott gerichteten Sorge und der Sorge der Welt. Um nicht ebenfalls dem Besitzdenken verhaftet zu sein, muss die auf Gott gerichtete Sorge auf ganz anderen Voraussetzungen gründen. „Angst, Gier und das Streben nach vermeintlicher Sicherheit“ sind jedenfalls nicht die richtigen Voraussetzungen für eine tragfähige Gottesbeziehung. Mit anderen

<sup>189</sup> Ragaz L., 1949, S. 99. Hervorhebungen im Original.

<sup>190</sup> Ragaz L., Bergpredigt, 1945, S. 137 f.

<sup>191</sup> Ragaz L., Bergpredigt, 1945, S. 138.

<sup>192</sup> Ragaz L., Bergpredigt, 1945, S. 138.

<sup>193</sup> Ragaz L., Bergpredigt, 1945, S. 145.

Voraussetzungen wäre der entsprechende Zustand aber nicht mehr als „Sorge“ zu bezeichnen.

Im Mammon hat Ragaz die eigentliche Gegenmacht Gottes in der Welt erkannt. Besitzgier als dämonische Besessenheit, als Götzendienst ist das grösste Hindernis für eine Beziehung zu Gott, für die Verwirklichung des Gottesreiches. Als Gegenpol ist die gottgefällige Armut des Jüngerkreises oder auch eines Franziskus von Assisi zu sehen. Das real existierende Christentum hat sich für ihn längst mit dem Mammonismus verbündet, es ist Religion im Sinne einer vermeintlichen Sicherheit durch Macht- und Geldstrukturen. Ragaz verweist in diesem Zusammenhang implizit auf Max Webers Protestantismusstudie<sup>194</sup>, obwohl er diesen Zusammenhang andernorts auch schon relativiert hat<sup>195</sup>.

Der Mammon, als Herr der Welt, ist laut Ragaz seit Jesus und der von ihm mit seinen Jüngern gelebten Armut grundsätzlich besiegt. Der Zugang zu diesem Sieg steht jedem Menschen offen. Je mehr Menschen diesen Zugang entdecken, desto eher wird die Welt den Sieg Gottes über den Mammon erleben.<sup>196</sup> Ragaz sieht den Gegensatz Gott – Mammon als Zentrum des Evangeliums<sup>197</sup>. Die Übertragung dieses Gegensatzes auf seine Gegenwart ist ein wesentliches Element seines religiösen Sozialismus. Der Kapitalismus als vergesellschaftlichter Mammonismus steht im Gegensatz zu Sozialismus und Kommunismus. In diesen Gesellschaftsformen sieht Ragaz die säkularisierte, moderne Form des von Jesus geforderten und praktizierten Besitzverzichts. Konsequenterweise ist für ihn der revolutionäre, pazifistische Kampf gegen den Kapitalismus gleichsam Pflicht des engagierten Christen.

Auch wenn zwischen Simmel und Ragaz keine direkte Abhängigkeit nachgewiesen werden kann, so erstaunt doch, wie die Ragazsche Position im Spannungsbogen zwischen den Darlegungen seiner Schrift von 1898 und den biblischen Kommentaren der 40er Jahre immer wieder (unbewusste?) Anklänge an Gedanken und sogar Formulierungen Simmels aufweist.

Da sind auf der einen Seite die Postulate im Umfeld der Werturteilsdiskussion: die klare Trennung zwischen Wirklichkeit und Wert bzw. zwischen Wissenschaft und Ethik. Andererseits wird das Geld in seinen Strukturen und Auswirkungen auf die Gesellschaft äusserst prominent behandelt: als konkretester Ausdruck der allgemeinen Seinsformel bei Simmel bzw. als Gegenmacht Gottes bei Ragaz. Das Geld steht am Schnittpunkt zwischen Wert und Wirklichkeit, es ist Gegenstand der wissenschaftlich zu beschreibenden Wirklichkeit und gleichzeitig Massstab und Medium wertender Beziehungen, Element der Kategorie des Wertes.

Dies verleiht dem Geld eine ganz eigentümliche Dynamik: Es prägt die Gesellschaft und dies nicht nur formal, es ist konstitutives Element der Vergesellschaftung. Nicht wertend gesagt: Symbol und Träger moderner Kultur; wertend: Mammon, Gegenmacht Gottes.

Das Geld als Symbol der von liberaler Bürgerlichkeit geprägten Moderne hat Ragaz ebenso erkannt wie Simmel. Während dieser jedoch von seinem Kultur- und Religionsverständnis her dieser Tatsache kaum Widerstände entgegenstellen mochte, war Ragaz dem Denken geschichtlicher Dialektik verpflichtet, welches den Mammon, den „Geist des Kapitalismus“ religiös motiviert durch die soziale Bewegung zu überwinden trach-

---

<sup>194</sup> Ragaz L., 1949, S. 104.

<sup>195</sup> Mit dem Hinweis darauf, dass der Calvinismus auch zur Entstehung von Demokratie und Menschenrechten beigetragen habe. siehe: Ragaz Leonhard, Die Geschichte der Sache Christi, Bern 1945, S. 45.

<sup>196</sup> Ragaz L., Geschichte, 1945, S. 45.

<sup>197</sup> Ragaz L., Geschichte, 1945, S. 40.

tete. Simmels Mammon hatte seinen Sitz in den Seelen der kriegstreibenden Menschen, derjenige von Ragaz war eine geschichtlich wirksame Kraft.

Eine aktuelle Beurteilung des Phänomens wird sich wohl weder auf die eine noch auf die andere Seite schlagen können. Es bestehen komplexe Wechselwirkungen zwischen dem Mammon als Seelenzustand des Individuums oder als eigengesetzliche, geschichtlich wirksame Kraft.

Der kürzlich erst verstorbene Münchner Systematiker Falk Wagner hat es in neuerer Zeit unternommen, diesen Zusammenhang unter expliziter Bezugnahme auf Georg Simmels „Philosophie des Geldes“ zu untersuchen. Seine Ausführungen werden im folgenden Kapitel nun dargestellt.

## 4 Falk Wagner „Die Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt“, eine theologische Rezeption der „Philosophie des Geldes“

### 4.1 Einleitung

Falk Wagners Buch „Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt“<sup>1</sup> ist ein jüngerer Versuch eines Theologen, das Verhältnis Theologie – Ökonomie unter dem besonderen Aspekt des Geldes oder der „Geldbestimmtheit des Bewusstseins“, wie Wagner es nennt, zu untersuchen. Er lässt dabei die der theologischen Ethik vertraute Fragestellung des individuellen Umganges mit dem Geld oder seiner sozialen Implikationen bewusst beiseite und untersucht als Systematiker den Grad der Geldbestimmtheit des kulturellen und religiösen Bewusstseins. Er versteht die moderne Gesellschaft als von der Ökonomie dominiert, wobei das Geld seine Stellung als die alles durchdringende Wirklichkeit wahrnimmt. Dieser „Geldpantheismus“<sup>2</sup> hält dabei selbst in der Theologie Einzug, welche für sich in Anspruch nimmt, zwischen Gott und Abgott unterscheiden zu können. Wagner versucht damit, Simmels kulturphilosophische und gesellschaftstheoretische Analyse auf die Gegenwart anzuwenden.

Wagner stellt in der Einleitung zu seinem Buch möglicherweise mit einem gewissen Recht fest, dass die vornehme Zurückhaltung der evangelischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts gegenüber den Fragen des Geldes mit der soziokulturellen Einbettung der Pfarrer und Universitätstheologen im Bildungsbürgertum erklärt werden kann<sup>3</sup>. Die faktische Universalität des Geldes als das am höchsten ausdifferenzierte Kommunikationsmedium<sup>4</sup> muss jedoch die Theologie nicht nur zu moralischen Apellen, sondern zu Stellungnahmen jenseits der Ethik herausfordern. Wagner behauptet eine Durchdringung unseres Gesellschaftssystems durch ein geldgeprägtes Bewusstsein, welches auch und besonders vor Religion, Theologie und Glauben nicht Halt macht. Dieses Bewusstsein partizipiert an der Strukturlogik des Geldmediums, ohne unmittelbar mit Geld zu tun zu haben<sup>5</sup>.

Das führt Wagner zu seiner Arbeitshypothese:

*„Dieses Bewusstsein hätte dann der Sache nach als ein religiöses Bewusstsein zu gelten, ohne es in seinem faktischen Selbstverständnis zu sein: Wie sich das religiöse Bewusstsein von Gott abhängig weiss, ohne dass dieser für das Bewusstsein unmittelbar gegenständlich-sinnlich präsent ist, so beruhte auch die Struktur des geldbestimmten Bewusstseins auf einer nicht-sinnlichen und ungegenständlichen Gegenwart des Geldmediums.“<sup>6</sup>*

In den ersten beiden Hauptteilen seines Buches führt Wagner – ausgehend von diesem quasi-religiösen Bewusstsein – an den Begriff der „(geldbestimmten) verabsolutierten Kommunikation“ heran, den er dann im dritten und vierten Teil auf die kulturelle und

---

<sup>1</sup> Wagner Falk, Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Stuttgart 1985.

<sup>2</sup> Vgl.: Wagner im Vorwort seines Buches: Wagner F., 1985, S. 3.

<sup>3</sup> Wagner F., 1985, S. 3.

<sup>4</sup> Wagner F., 1985, S. 10.

<sup>5</sup> Wagner F., 1985, S. 13.

<sup>6</sup> Zitat: Wagner F., 1985, S. 13 f.

religiöse Lebenswelt als Erklärungsraaster ansetzt. Nach diesen umfangreichen Erörterungen bleibt seine persönliche Alternative, die sogenannte „Vernunft des christlichen Gottesgedankens“<sup>7</sup> allerdings schwer verständlich und nicht sehr ergiebig. Der rationale Nachvollzug des christlichen Gottesgedankens muss aus anderen Werken Wagners verständlich gemacht werden.

Die folgenden Abschnitte fassen sein Buch zusammen und tragen deshalb der Übersicht halber dessen Kapitelüberschriften. Zur Verdeutlichung des Umstandes, dass es sich um Wagners Kapitelbezeichnungen handelt, sind diese jeweils kursiv und in Anführungszeichen gedruckt.

## 4.2 „Zur Funktionalität des Geldes“

In diesem Abschnitt geht Wagner der Problemstellung der Geldtheorien und Gelddefinitionen nach. Er stellt fest, dass Gelddefinitionen in der Ökonomie und den Sozialwissenschaften in der Regel tautologisch oder funktional ausfallen. Ihre Begründungen reichen nie hinter die Frage betreffend die faktische Existenz von Geld zurück. Obwohl die Ökonomie in den funktionalen Bestimmungen des Geldes vom philosophischen Wertbegriff Abstand nimmt, bleibt sie formal eben diesem Wertbegriff verpflichtet. Auch eine ökonomische Wertsetzung ist nur von einem bestimmten Gesichtspunkt aus möglich. Das Geld stellt in seinen wechselnden Funktionen jeweils wechselnde Gesichtspunkte dar. Die Einheit des Gegenstandes ist daher beim Geld – gemäss der kantischen Bestimmung einer Funktion, welche „eine Handlung zum Zwecke der Einheitsstiftung“ darstellt – nicht gegeben<sup>8</sup>. Die funktionalen Gelddefinitionen erscheinen deshalb als blosse Aneinanderreihung von Funktionsangaben. Eine Begründung für den faktisch gegebenen Gebrauch des Geldes liegt damit nicht vor.

Die ökonomische Geldtheorie gibt somit eine tautologische Begründung für den Gebrauch des Geldes als Geld. Als Geld funktioniert das, was jeweils als Geld akzeptiert wird. Damit ist auf die oft als ursprüngliche Geldfunktion bezeichnete Tauschmittelfunktion hingewiesen. Das Geld ermöglicht den Gütertausch in der arbeitsteilig ausdifferenzierten Wirtschaft. Der Gütertausch begründet seinerseits den Gebrauch des Geldes<sup>9</sup>. Nicht weniger tautologisch fällt die Begründung des Gebrauches des Geldes als Recheneinheit aus:

*„Der Geldpreis von Gütern ist vergleichbar, weil ihr Geldpreis auf dieselbe Grösse: das Geld bezogen ist.“<sup>10</sup>*

Die Frage, weshalb überhaupt verschiedenartige Güter und Leistungen (z.B. ein bestimmtes Quantum Schweinefleisch und eine Stunde Arbeit) in denselben Einheitsquanten bemessen werden können, bleibt dabei unberührt.

Die Wertaufbewahrungsfunktion des Geldes wird schlicht durch die Zeitverschiebung zwischen Verkauf und Kauf begründet.

Geld funktioniert als Geld, weil die zur Begründung dieses Funktionierens herangezogenen „Substrate“ (Güter und Leistungen) zum vornherein auf ihren quantitativen Ausdruck reduziert werden<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> Siehe Abschnitt IV. 6. a), S. 135.

<sup>8</sup> Wagner F., 1985, S. 17.

<sup>9</sup> Wagner F., 1985, S. 19.

<sup>10</sup> Wagner F., 1985, S. 20.

<sup>11</sup> Wagner F., 1985, S. 21.



*„Das Funktionieren der Funktionen des Geldes ist sonach darin begründet, dass Güter im Sinne der Geldfunktionen als Geldquanten funktionieren. Geld funktioniert als Geld, weil Güter als Repräsentanten von Geldquanten funktionieren. Die Funktionalität des Geldes ... hängt davon ab, dass ... Güter und Leistungen immer schon geldgemäss verwertet werden.“<sup>12</sup>*

Diese damit hinreichend nachgewiesenen Tautologien findet Wagner ebenfalls in den volkswirtschaftlichen Modellen vor. Das zu Bestimmende wird immer schon zur Bestimmung herangezogen. Die für volkswirtschaftliche Modelle erhobenen Daten werden dermassen verallgemeinert, entspezifiziert und quantifiziert, dass sie schliesslich wie das Geld selber funktionieren: sie sind beliebig tauschbar<sup>13</sup> und folgen damit der zirkulären Geldlogik.

Auch die soziologischen Geldtheorien übernehmen mit Rückgriff auf Max Weber die formalen Funktionsbestimmungen der Ökonomie. Die formale Zahlenhaftigkeit des Geldes ermöglicht eine Versachlichung, Entpersonalisierung und Quantifizierung der Beziehungen. Rationale Zweckinteressen bestimmen den Markt, ohne Rücksichten auf bestimmte Personen. Die Kehrseite dieser Rationalität ist laut Wagner die, dass Sachen und Personen, welche in den geldbestimmten Verwertungsprozess eintreten, „ein disponibles und quantitativ berechenbares Sein für anderes“<sup>14</sup> werden. Damit kommt die soziologische Theorie nicht grundsätzlich über die ökonomischen Bestimmungen der Geldfunktionen hinaus. Wie die ökonomischen Gelddefinitionen die jeweils schon gegebene Quantifizier- und Tauschbarkeit voraussetzen, geht die angesprochene soziologische Theorie implizit von einer geldbestimmten, eigengesetzlichen Vergesellschaftung unter dem Primat der Wirtschaft aus.

Über diesen Ansatz hinaus kommt laut Wagner erst die jüngere Systemtheorie, welche Geld als Kommunikationsmedium fasst. Er verweist dabei auf Talcott Parsons und Niklas Luhmann. Letzterer bestimmt Kommunikation als eine Übertragung von Selektionsofferten zwischen Sender und Empfänger. Das Geld als Kommunikationsmedium führt zur Akzeptanz eines willkürlichen Entscheides des Senders durch den Empfänger. Das Geld, Äquivalent schlechthin, kann auf alle wirtschaftlich beurteilten Handlungen und Dinge bezogen werden. Es dynamisiert den Zugriff auf knappe Güter, welche so zum Medium seiner Funktionalität werden: sie werden allgemein mitteilbar und kommunizierbar<sup>15</sup>.

Angeichts des Geldes als Kommunikationsmedium verallgemeinert Luhmann die ökonomischen Geldfunktionen zu den von ihm eingeführten Weltdimensionen der Zeit-, Sach- und Sozialdimension. Wertaufbewahrung korrespondiert mit der Zeitdimension, Recheneinheit mit der Sachdimension, das Tauschmittel mit der Sozialdimension insofern, dass es den Tausch sozial vermittelt. Die Funktionen des Geldes als Kommunikationsmittel erweisen seine Indifferenz gegenüber Zeitpunkten, Sachen und Personen. Zeit, Sachen und Personen sind Mittel seiner Funktionalität. Das Geld als allgemeines Mittel reduziert alle ökonomisch verwertbaren Handlungen und Dinge zu Mitteln, auf die „Gleichgültigkeit des Seins für anderes“<sup>16</sup>. Sie werden zu blossen Momenten der

---

<sup>12</sup> Zitat: Wagner F., 1985, S. 22.

<sup>13</sup> Wagner F., 1985, S. 26.

<sup>14</sup> Wagner F., 1985, S. 28.

<sup>15</sup> Wagner F., 1985, S. 32.

<sup>16</sup> Wagner F., 1985, S. 33.

Unmittelbarkeit des Geldes. Die Funktionalität des Geldes wird auf sich selbst bezogen, „reflexiv“, das Geld wird zur Substantialität<sup>17</sup>.

*„Seine Funktion, die es für Anderes ausübt, ist an seine autonome Selbständigkeit gebunden: Indem es seiner eigenen Funktionalität untersteht, ist das Andere, für das es funktioniert, nichts Anderes, sondern es selbst, das Geld.“<sup>18</sup>*

Wagner weist weiter mit Luhmann darauf hin, dass der Glaube seiner formalen Kommunikationsstruktur nach gleich verfasst ist wie das Geld. Während das Geld das ökonomische Kontingenzprinzip der Knappheit repräsentiert, dient das Medium des Glaubens dem selektiven Umgang mit der Kontingenz der Welt ganz allgemein<sup>19</sup>. Es dient der Bewältigung des Erlebens angesichts von Abhängigkeit und Freiheit, Endlichkeit und Unendlichkeit etc. Doch nicht nur, was die Übertragung von Selektionsangeboten betrifft, sondern auch im Hinblick auf die Weltdimensionen Zeit, Sache, Person lassen sich Parallelen zum Geld herstellen: Der Glaube ist dem *Zeitpunkt* gegenüber indifferent. Für den konkreten Glaubensvollzug (fides qua) ist der spezifische Glaubensinhalt (fides quae) indifferent, auch wenn der Glaube durch diesen vermittelt wird. Dies gilt insbesondere für das moderne religiöse Lebensgefühl, welches konkreten Glaubensinhalten gegenüber immer indifferenter ist. Auch was die Sozialdimension betrifft, ist die Entsprechung vorhanden: Der Glaube ist gegenüber Personen indifferent. „Für den Glauben sind alle Menschen gleich.“<sup>20</sup>

Mit Verweis auf Gerhard Ebeling zeigt Wagner die Strukturentsprechung auch unter dem Aspekt des „reflexiven Mechanismus“ auf. „Der Glaube glaubt indem und weil er glaubt“<sup>21</sup>. Darin schon zeigt sich das Problem, dass der Glaube ein subjektiv zureichendes, objektiv jedoch unzureichendes Fürwahrhalten sein kann. Dadurch besteht die Gefahr, dass er zum inhaltslos-unverbindlichen Pluralismus degenerieren kann.

Nicht nur hat der Glaube strukturelle Parallelen zum Geld, umgekehrt hat auch das Geld dem Glauben entsprechende Eigenschaften. So ist das Vertrauen zu nennen, welches der Annahme von Geld zu Grunde liegt. Die Erschütterung dieses Vertrauens wirkt sich inflationär aus: sie lässt das Geldsystem in sich zusammenfallen.

Der Glaube benötigt zu seiner Erhaltung immer wieder Begründungen seiner Inhalte. Genauso benötigt das Geld zu seiner Erhaltung das Vertrauen in seine Stabilität<sup>22</sup>. Die Begründung von Glaubensinhalten verhindert nicht nur den Zerfall des Glaubens, sondern auch seine Universalität, denn nur ein völlig inhaltsloser Allerwelts Glaube teilt die Allgemeinheit des Geldes. Darin liegt nun ein entscheidender Unterschied zwischen dem Funktionieren von Geld und Glauben: Während die Stabilität des Glaubens durch die Begründung seiner spezifischen Inhalte gewährleistet ist – was seiner absoluten Verallgemeinerung entgegenwirkt –, ist die Stabilität des Geldes gerade durch dessen möglichst allgemeine Akzeptanz gewährleistet.

Einen Ausweg aus dem Dilemma tautologischer Gelddefinitionen sieht Wagner in Marxens Arbeitswerttheorie<sup>23</sup>. Die in bestimmte Waren eingegangenen Arbeitsquanten machen diese vergleichbar, bevor sie in die Sphäre des Tausches eintreten. Selbst bei einer

---

<sup>17</sup> Wagner F., 1985, S. 35.

<sup>18</sup> Zitat: Wagner F., 1985, S. 35.

<sup>19</sup> Wagner F., 1985, S. 36.

<sup>20</sup> Wagner F., 1985, S. 37.

<sup>21</sup> Wagner F., 1985, S. 37.

<sup>22</sup> Wagner F., 1985, S. 42.

<sup>23</sup> Unter Bezugnahme auf Adam Smith. Siehe Wagner F., 1985, S. 45.

Unterscheidung von Gebrauchswert und Tauschwert kann so letzterer ohne Zuhilfenahme des Geldes bestimmt und begründet werden.

Die quantitative Bemessbarkeit des Tauschwertes führt dazu, dass jede Ware in Äquivalenten zu jeder anderen Ware bemessen werden kann. Eine unendliche Reihe von jeweils miteinander verglichenen Waren führt zu einer allgemeinen Äquivalentform, welche alle Waren miteinander vergleichbar und austauschbar macht. Es kann nun eine bestimmte Ware die allgemeine Äquivalentform übernehmen, um als Geld zu fungieren. Damit zeigt Marx, dass die Waren an sich miteinander vergleichbar sind, insofern sie messbare Arbeitsquanten darstellen. Das Geld schlüpft lediglich in die dadurch vorgegebene Form<sup>24</sup>.

Wagner sieht in dieser Argumentation Marxens eine weitergehende Begründung für das Funktionieren von Geld, als sie die tautologischen Begründungen der vorherrschenden ökonomischen Theorie bieten können. Durch den Hinweis auf die in die Waren eingegangenen Arbeitsquanten kann der Zirkel aufgehoben werden, welcher die Tauschbarkeit der Waren mit der Existenz von Geld und das Funktionieren von Geld mit der Tauschbarkeit der Waren begründet<sup>25</sup>.

Durch den Eintritt des Geldes in den Warenkreislauf rückt der Tauschwert der Waren gegenüber dem Gebrauchswert in den Vordergrund. Waren werden „für den Markt“ produziert. Die Überführung des Tauschwertes in die Geldform führt mehr und mehr dazu, dass Warenwerte nicht mehr bemessen werden, damit andere Waren gekauft werden können, sondern im Hinblick darauf, Geldwerte zu perpetuieren. Damit ist die Grundlage zur Schaffung von Kapital gegeben: Geld wird gegen in Geldquanten bemessene Waren getauscht; nicht nur, um einen gleichbleibenden Geldwert zu erhalten, sondern sogar, um mehr Geld zu erwirtschaften. Die Geldzirkulation führt zur Realisierung von Mehrwert.<sup>26</sup>

Eine entscheidende Rolle in diesem Prozess spielt wiederum die Arbeit, welche auf dem Arbeitsmarkt angeboten wird: Unternehmer kaufen Arbeitskraft zum Tauschwert. Arbeitnehmer verkaufen ihre Arbeitskraft als Gebrauchswert: Nach der Festsetzung des Lohnes verwertet der Arbeitgeber den Gebrauchswert der Arbeitskraft, welcher höher ist als der Lohn (Tauschwert).

Wagner weist darauf hin, dass es Marx mit seiner Argumentation gelungen ist aufzuzeigen, dass die Geldfunktionen nicht gleichsam naturgegeben, sondern durch die gesellschaftliche Arbeit konstituiert sind. Er stellt dann fest, dass in der vorherrschenden ökonomischen Theorie diese Einsichten Marxens nicht berücksichtigt werden, bzw. vergessen worden sind<sup>27</sup>. Dieser Umstand führt dazu, dass Waren, Geld und Geldfunktionen nur in ihrer oberflächlichen und abstrakten Allgemeinheit wahrgenommen werden: in ihrer beliebigen Austauschbarkeit, in ihrem Mittel-Sein für das absolute Mittel Geld.

Der Primat des Wirtschaftssystems führt zu einer „Kolonialisierung“ der nicht-ökonomischen Bereiche der Gesellschaft: Kultur, Bildung und Religion. Ihre Inhalte

---

<sup>24</sup> Wagner F., 1985, S. 51.

<sup>25</sup> Wagner F., 1985, S. 52. Wagner übernimmt hier Aspekte der Marx'schen Arbeitswerttheorie, ohne allfällige Einwände zu berücksichtigen. Die Frage z.B. wie „durchschnittlich – gesellschaftliche Arbeit“ quantitativ bestimmt werden soll wird ebenso ausgelassen wie der von Simmel vorgetragene Einwand, dass sogar Marx selber die Existenz „nutzloser“ Arbeit eingestehen musste und somit seine Arbeitswerttheorie gleich selber ad absurdum führte. (Vgl. oben, Seite 71). Ausserdem kann die zirkuläre Gelddefinition nicht wirklich durchbrochen werden, wenn ein theoretisch bestimmtes „durchschnittlich – gesellschaftliches Arbeitsquantum“ als Wertmesser herangezogen wird: es fungiert als Geld wie irgend ein anderes Geld auch. Die Begründung, weshalb die Arbeitsquanten einer Ärztin mit denen eines Strassenfegers zu einem durchschnittlich – gesellschaftlichen Arbeitsquantum verrechnet werden können, wird nicht geliefert.

<sup>26</sup> Wagner F., 1985, S. 54.

<sup>27</sup> Wagner F., 1985, S. 58.

folgen dem geldbestimmten Kommunikationsmuster der rein funktional bestimmten, beliebigen Mittel- und Austauschbarkeit.

#### 4.3 „Zur philosophisch-kategorialen Bestimmung des geldgesteuerten Weltumganges“

Unter diesem Titel konkretisiert Wagner den Gedanken, welcher im letzten Satz des vorangehenden Abschnittes festgehalten ist: Die Beherrschung der ursprünglich nicht ökonomischen Gesellschaftsbereiche durch die geldbestimmte Kommunikation.

*„Das als „Abbriviatur aller äusserlichen Notwendigkeit“ (Hegel) umlaufende Geld kristallisiert zu einem Weltzustand, innerhalb dessen der individuelle und soziale Weltumgang der Sachen und Personen zu einem Umgang mit geldbestimmten Warenkörpern wird, die qualitativ alle gleich und nur quantitativ entsprechend der in sie eingegangenen Arbeitsmenge unterscheidbar sind.“<sup>28</sup>*

Diese Entwicklung wird laut Wagner von den einen als Freiheitsfortschritt empfunden, von anderen wiederum als „Diktatur des Geldes“. Für die nähere Erläuterung dieser ambivalenten Entwicklung zieht er Georg Simmel und dessen These der Herabminderung von (Selbst-) zwecken zu Mitteln der geldmässigen Verwertungsfunktion heran<sup>29</sup>. Den von Simmel konstatierten Freiheitsgewinn durch die geldmässige Regelung von ökonomischen Beziehungen (Freiheit des Lohnarbeiters im Vergleich zum Leibeigenen / Sklaven) beurteilt Wagner als „Beschwörung der bürgerlich-liberalen Vorstellung“, welche davon ausgehe, dass der Verwertungsprozess des Geldes nach der Schliessung der Fabrikture abgeschlossen sei<sup>30</sup>. Der so entwickelte Begriff der Freiheit der Person ist laut Wagner eine „Tautologie ihrer selbst“<sup>31</sup>. Die „freie“ Persönlichkeit ist gleichsam der nicht verwertbare Restposten ausserhalb der Sphäre des geldbestimmten Verwertungsprozesses. Damit ist die Persönlichkeit ein leerer Ichpunkt, welcher um sich selber kreist und diese Tatsache mit allen anderen Ichpunkten teilt. Die Persönlichkeit ist so zum Reflex des Geldes geworden.

Wagner sieht diese Gedanken Simmels als Bestätigung, als philosophischen Ausdruck des geldmässigen Bewusstseins. Der von Simmel so dargestellte Begriff der Freiheit der Persönlichkeit, des sich glücklich schätzenden Ichs, wird vom liberalen Denken beschworen. Es übersieht dabei die Tatsache, dass das Ich damit zum isolierten Singulum wird, zum zählbaren, austauschbaren „wirklichkeitslosen Behälter für beliebig Gleichgültiges, das als quantifizierbare Meinung nach aussen treten kann“<sup>32</sup>.

Die Struktur geldbestimmter, verabsolutierter Kommunikation zeichnet sich dadurch aus, dass Sachen und Menschen in austauschbare Quanten verwandelt werden. Auf der „Geldstufe des Bewusstseins“<sup>33</sup> werden alle möglichen Inhalte als tausch- und kommunizierbare, insofern geldbestimmte Warenobjekte verstanden<sup>34</sup>. Die verabsolutierte Kommunikation steht unter keinem Begründungszwang, weil ihre Konstituiertheit ver-

---

<sup>28</sup> Zitat: Wagner F., 1985, S. 59.

<sup>29</sup> Simmel 1989 (GSG 6), S. 593.

<sup>30</sup> Wagner F., 1985, S. 63.

<sup>31</sup> Wagner F., 1985, S. 64.

<sup>32</sup> Wagner F., 1985, S. 65. In dieser Einschätzung wird Wagner Simmel nicht gerecht.

<sup>33</sup> B. Liebrucks, Vgl.: Wagner F., 1985, S. 59, Fussnote 1.

<sup>34</sup> Wagner F., 1985, S. 66.

gessen gegangen ist. Wie die Warenobjekte als schon immer tauschbar verstanden werden, so werden kulturelle, bildungsmässige und religiöse Inhalte schon immer als kommunizierbar verstanden. Ihre Kommunizierbarkeit ist – auf der Geldstufe des Bewusstseins – schon im vornherein gegeben.

Die Tautologie der Geldlogik überträgt sich auf die Inhalte aller Gesellschaftsbereiche; ihr Proprium wie auch ihr Allgemeinstes ist ihre Mitteilbarkeit, ihre Tauschbarkeit, ihre Gleichgültigkeit letztlich. Die Äquivalenzform der Tauschbarkeit ist allen als Warenobjekten verstandenen Inhalten der verschiedenen Gesellschaftsbereiche immanent. Sie brauchen deshalb die Vermittlung der allgemeinen Äquivalenzform des Geldes nicht. Sie müssen nicht an die Stelle des Geldes treten, um kommunizierbar zu sein, die Geldlogik wohnt ihnen inne<sup>35</sup>. Damit besitzt das Geld eine quasigöttliche Objektivität: Es braucht nicht die sinnliche Präsenz, um gegenwärtig zu sein<sup>36</sup>.

#### 4.4 „Kulturelle Manifestationen verabsolutierter Kommunikation“

Unter den Bedingungen der verabsolutierten Kommunikation werden beliebige Inhalte so vermittelt, als würden sie gegen Geld getauscht. „Sie sind zum Zwecke ihrer Kommunikabilität immer schon auf ihre Tauschbarkeit so reduziert, dass ihnen die allgemeine Äquivalentform zur zweiten, aber wesentlichen Natur geworden ist.“<sup>37</sup> Folgerichtig ist es gleichgültig, *welche* Inhalte kommuniziert werden. Wichtig ist nur, *dass* und *wie* etwas kommuniziert wird. An die Stelle der gebrauchsausorientierten Inhaltlichkeit von Selektionsofferten tritt die Form ihrer allgemeinen Mitteilbarkeit. Die Inhalte werden zum funktionalen Sein für die mit allen anderen Inhalten geteilte Mitteilbarkeit<sup>38</sup>.

*„Der durch die Geldstufe des Bewusstseins bestimmte Weltumgang besteht sonach darin, dass alle kulturellen Inhalte, sofern sie kommunikabel gemacht und d.h. zum Zwecke ihrer allgemeinen Übertragbarkeit verwertet werden sollen, wie entspezifizierte und vereinheitlichte Warenobjekte behandelt werden müssen.“<sup>39</sup>*

Als Beispiel verabsolutierter Kommunikation legt sich die Massenkommunikation der elektronischen Medien nahe. Die von den Medien kommunizierten Inhalte werden auf die blosse Form ihrer Kommunizierbarkeit reduziert. Diese Feststellung lässt sich nicht widerlegen, denn ein Inhalt, der z.B. durch das Fernsehen nicht kommunizierbar ist, wird auch nie im Fernsehen in Erscheinung treten. Die durch die Medien kommunizierten Inhalte werden insofern in Geldform gebracht, als ihre Inhalte auf die blosse Form der Kommunizierbarkeit reduziert werden und so grundsätzlich austauschbar und gleichgültig sind.

Ganz abgesehen davon werden ja Fernsehnachrichten und Produktionen tatsächlich gegen Geld gekauft und verkauft. Die Geldlogik manifestiert sich im faktischen Austausch von Nachrichteninhalten unter den Medienanstalten<sup>40</sup>.

Wagner konkretisiert das Dargelegte auch am Beispiel von Auftritten von „Stars“ am Fernsehen. Die Inhalte, über die sie reden, sind im Grunde absolut gleichgültig. Sie

---

<sup>35</sup> Vgl.: Wagner F., 1985, S. 70.

<sup>36</sup> Vgl. oben, Fussnote 6, Seite 143.

<sup>37</sup> Wagner F., 1985, S. 71.

<sup>38</sup> Wagner F., 1985, S. 72.

<sup>39</sup> Zitat: Wagner F., 1985, S. 72.

<sup>40</sup> Vgl.: Wagner F., 1985, S. 74

können über „Gott und die Welt“ oder über was auch immer sprechen. Wichtig ist nur *dass* und *wie* sie im Fernsehen in Erscheinung treten. Der Wert ihres Auftrittes bemisst sich daran, dass sich der betreffende Star und das Medium Fernsehen gegenseitig verwerten: Das Fernsehen kann die Einschaltquoten verbessern, Stars vergrößern den Zulauf zu ihren Shows oder die Nachfrage nach ihren Produkten<sup>41</sup>.

Die weltweit verbreitbaren Massenmedien führen jedoch nicht auf das oft beschworene Weltdorf hin. Sie schaffen eine Gemeinschaft von (mittels Einschaltquoten und Auflagen) quantifizierbaren Medienkonsumenten, welche die medial vermittelten Inhalte beziehungslos teilen<sup>42</sup>.

Auch für den zwischenmenschlichen Bereich ortet Wagner tendenziell die Form verabsolutierter Kommunikation. Inhalte, welche als Informationen in die zwischenmenschliche Kommunikation eingehen, teilen miteinander ihre prinzipielle Mitteilbarkeit<sup>43</sup>. Sie können als formalisierte, entspezifizierte und bloss quantifizierte Inputs behandelt werden. Menschen werden zu Teilnehmern an Kommunikationssystemen reduziert, welche auf „Ein- und Ausgabereaktionen menschlicher Beziehungen“ beruhen<sup>44</sup>.

So wird der Begriff der Kommunikation so weit verallgemeinert, dass z.B. die Differenz zwischen Reden und Schweigen gleichgültig wird. Auch wer schweigt, kommuniziert. Es entspricht der Struktur verabsolutierter Kommunikation, wenn jegliches menschliche Verhalten als mitteilbar bzw. als Form von Kommunikation betrachtet wird, denn die Inhalte spielen dabei absolut keine Rolle mehr.

Wagner erwähnt den Einwand von Jürgen Habermas, wonach die Entsprechung zwischen dem Geldmedium und der zwischenmenschlichen bzw. medial vermittelten Kommunikation nicht weit genug gehe. Während das Geldmedium die Sprache ersetzt, kommen weder die modernen Massenmedien, noch die zwischenmenschliche Kommunikation ohne Sprache aus<sup>45</sup>. Wagner entgegnet dahingehend, dass zwar in den Medien die sprachliche Verständigung nicht durch den sprachlosen Austausch von Waren ersetzt werden kann, dass jedoch die sprachlich vermittelten Inhalte so entspezifiziert sind, dass es gleichgültig ist, *welche* Inhalte in die Kommunikation eingehen. Daran – so Wagner – ändert sich auch nichts, wenn die Beiträge der Kommunikationsteilnehmer als „Sprechaktangebote“ bezeichnet werden<sup>46</sup>. Auch als Sprechaktangebote sind Inhalte sosehr auf die Form ihrer regelhaften Mitteilbarkeit reduziert, dass sie selber prinzipiell gleichgültig sind.

Wagner untersucht auch den Konsum und die Kulturindustrie auf ihre Abhängigkeit von der Geldlogik. Die Kulturindustrie hat ihren Platz (aus der Sicht der Konsumenten) im Bereich der Freizeit.<sup>47</sup> Dieser Bereich des Alltagslebens, in dem die Menschen von den

---

<sup>41</sup> Auch das Umgekehrte ist zu beobachten: Personen, welche der Menschheit nicht mehr und nicht weniger zu sagen haben als irgend jemand, werden zu Stars, weil sie am Fernsehen das Programm oder das Wetter ansagen. Die durch sie vermittelten Inhalte sind absolut banal und gleichgültig, die Besonderheiten der betreffenden Personen (gutes Aussehen und die Fähigkeit gut verständlich zu sprechen) beliebig austauschbar. Noch deutlicher kommt neuerdings dieser Umstand durch Voyeur-Formate wie „BigBrother“ zum Ausdruck. Unbekannte Menschen lassen sich in einen Container sperren und während Wochen 24 Stunden täglich filmen. Fernsehstationen verwerten das Intim- und „Privat“leben dieser Personen zu Einschaltquoten und Geld. Gegenleistung ist die Möglichkeit, mindestens für kurze Zeit zum Medienstar zu werden.

<sup>42</sup> Wagner F., 1985, S. 77. Der beschriebene Umstand lässt sich durch die Tatsache erhärten, dass es nichts zu Frieden und gegenseitigem Verständnis beiträgt, wenn weltweit die gleichen Popsongs gehört, die gleichen Fernsehnachrichten und Seifenopern geschaut, die gleichen Jeans und Turnschuhe getragen und die gleichen Hamburger gegessen werden.

<sup>43</sup> Wagner F., 1985, S. 78.

<sup>44</sup> Wagner F., 1985, S. 78.

<sup>45</sup> Wagner F., 1985, S. 80.

<sup>46</sup> Wagner F., 1985, S. 83.

<sup>47</sup> Wagner F., 1985, S. 84.

Produktionsprozessen freigesetzt sind, wird von einer Kultur- und Unterhaltungsindustrie durchdrungen, welche den Menschen die Zeit vertreiben soll. Damit wird aber auch diese Freizeit von den „Mechanismen des Geldmediums bestimmt“<sup>48</sup>. Kultur zur Unterhaltung der Massen wird dem Verzehr, der Verwertung und dem Verbrauch zugeführt. Selbst vor dem Tod macht die kommerzielle Verwertung nicht Halt: Insbesondere in den USA ist auch das Bestattungswesen von profitorientierten Firmen beherrscht. Sie zelebrieren ein lukratives Ritual der Exkommunikation der Toten aus dem Bereich der Warengesellschaft und den geldmässigen Verwertungszusammenhängen.

Leicht ersichtlich sind die Zusammenhänge im Bereich der Kulturindustrie, da ihre Produkte im vornherein zum Zwecke der Verkäuflichkeit hergestellt werden. So werden beispielsweise Filme auf einem Niveau produziert, welches der kognitiv-moralischen Entwicklungsstufe von Kindern entspricht<sup>49</sup>. Dieser Umstand fördert die Verkäuflichkeit und verhindert gleichzeitig die Entwicklung autonomer und bewusst urteilender Individuen. Wagner verweist auf die These Postmans, wonach die bürgerliche Idee der Kindheit, welche im 16. Jahrhundert ausgebildet worden ist, im Schwinden begriffen sei. Kinder und Erwachsene werden zu egalisierten Rezipienten von Shows, Stories und Spots.

Dabei hängt der Erfolg des Absatzes der so vermittelten Produkte der Kulturindustrie davon ab, dass die Substitution des Gebrauchswertes durch den Warenwert verschleiert wird. Es soll den Konsumenten immer vorgegaukelt werden, dass sie etwas ganz Besonderes konsumieren. Es darf ihnen nicht bewusst werden, dass ihnen beliebig austauschbare Inhalte vorgesetzt werden. Die prinzipielle Austauschbarkeit soll durch den Schein des äusseren Eindruckes verdeckt werden<sup>50</sup>. So bedient sich beispielsweise die Sprache der Werbung oft religiöser Anleihen, indem sie ein triviales Alltagsproblem so dramatisch schildert, dass nachher ein ebenso triviales und beliebig austauschbares Produkt als ultimative Problemlösung in Erscheinung treten kann, um ein glückliches und zufriedenes Leben zu verheissen.

Der Schein des Neuen spielt in den kulturindustriellen Verwertungsprozessen eine wichtige Rolle. Er soll über die endlose Wiederholung des immer gleichen Ausstosses ersetzbarer Waren hinwegtäuschen. Mit Adorno verweist Wagner auf den Umstand, dass am unablässig als neu betitelten Schein sich inhaltlich so wenig ändert wie am Profitmotiv, welches all dies hervorbringt<sup>51</sup>.

Augenfälligster Ausdruck dieses Umstandes ist die Mode als die „ewige Wiederkehr des Neuen“<sup>52</sup>. Durch die Mode wird den Menschen eindrücklich weis gemacht, dass Dinge, welche an sich noch einen Gebrauchswert haben, ersetzt werden müssen: Der Gebrauchswert wird durch den Tauschwert verdrängt; Kleider, aus der Mode gekommen, sind wertlos.

So funktioniert die Mode für die Menschen, welche ihre Trends mitmachen, als Währung, welche den Eintrittspreis in die „Gesellschaft“ bedeutet. Wer mit der Mode nicht mithalten kann, ist „out“. Erst der Erwerb der gerade gültigen „Währung“ erlaubt den Wiedereintritt.

Nicht nur die Produkte der sogenannten Kulturindustrie (Film, Fernsehen, Popmusik etc.) werden wie Waren gehandelt, auch Kunstwerke werden in dieser Weise verwertet. Dieser Umstand ist nicht nur an den Preisen von Werken grosser Künstler aus der Ver-

---

<sup>48</sup> Wagner F., 1985, S. 85 mit Verweis auf Habermas.

<sup>49</sup> Wagner F., 1985, S. 86.

<sup>50</sup> Wagner F., 1985, S. 88.

<sup>51</sup> Wagner F., 1985, S. 89.

<sup>52</sup> Wagner mit Verweis auf W. Benjamin.

gangenheit zu erkennen. Moderne Strömungen reflektieren sogar inhaltlich diese Tendenz<sup>53</sup>. Avantgardistische Künstler destruieren bewusst die Inhalte klassischer Kunst, ihre Äusserungen verkümmern zur inhaltslosen Form. Andererseits lässt Wagner nicht unerwähnt, dass sich auch immer wieder Kunstwerke trotz ihrer prinzipiellen Verkäuflichkeit der Verwertbarkeit widersetzen.

Ganz anders verhält es sich mit den Produkten der Unterhaltungsindustrie. Sie stellen ihren Warencharakter offen zur Schau<sup>54</sup>. Der kommerzielle Charakter der Produkte der Schlagerindustrie z.B. ist offensichtlich: Hitparaden als Spiegel der Verkaufszahlen bewerten den Erfolg eines Stückes. Die Inhalte und die Qualität der Produkte sind absolut gleichgültig und austauschbar. Entscheidend ist die Verkäuflichkeit. Aber auch literarische Kunstwerke sind für ihre Publikation in der Regel auf kommerzielle Organisationen angewiesen, womit sie ebenfalls den Mechanismen der Unterhaltungsindustrie unterworfen werden.

Als Gegenpart ist es dem „Kunstkonsumenten“ nicht anders als gegen „Kauf einer Rezeptionsberechtigung“ (Eintrittskarte, Buch, Tonträger etc.) möglich, an der Kunstrezeption teilzunehmen. Ob er will oder nicht, partizipiert er an der Verflechtung von Kunst und ihrer ökonomischen Verwertung. Für Kenner und Experten ist es trotz dieser Mechanismen möglich, den Zugang zu Sinn und spezifischen Inhalten von Kunstwerken zu finden. Wer aber wahllos die ihm angebotene Kunst über die verschiedenen Medien konsumiert, vollstreckt die Bestimmtheit der betreffenden Werke als Ware<sup>55</sup>. Es scheint gewissermassen der Fluch der Kunst zu sein, ihre Bedeutung als Darstellung des Absoluten<sup>56</sup> nur unter Benutzung von Mitteln wahrnehmen zu können, welche dem zu transzendierenden Zusammenhang verpflichtet sind.

#### 4.5 „Geld, Religion, Theologie“

Bis hierher hatte sich Wagner noch nicht allzusehr über den Zusammenhang zwischen Religion und der Geldstufe des Bewusstseins geäussert. Er hatte es lediglich bei Hinweisen darauf bewenden lassen, dass gewisse formale Entsprechungen zwischen Geld und Glauben bestehen, und dass die „Geldstufe des Bewusstseins“ insofern religiösen Charakter hat, dass es nicht der sinnlichen Präsenz des Geldes bedarf, um von seiner Gegenwart bestimmt zu sein. Die Darstellungen der vorangehenden Kapitel dienten der Stützung dieser These. Die Annäherung an das Verhältnis zwischen Geld, Religion und Theologie vollzieht Wagner mit einer kurzen Streifung des oft zitierten Zusammenhanges zwischen Kult und der Entstehung von Geld. Opferdienst, Gottheit als mahnende Instanz im Rahmen von Schuldverträgen sind dabei Stichworte. Die gegenwärtige Geldwirtschaft steht aber unter Bedingungen, zu deren Verständnis der Rekurs auf die historisch unsicheren Ursprünge des Geldes nichts Wesentliches beiträgt.

Entscheidender ist die Entwicklung, welche das Geld zum „god term“ macht. Schon Luther hat in der Auslegung des ersten Gebotes im Grossen Katechismus das Geld an die Spitze der Möglichkeiten gestellt, welche den Platz Gottes einnehmen können<sup>57</sup>. In doppelter Weise wird das Geld dem Menschen zum Abgott: Hat einer viel Geld, so ist er zufrieden damit und kann ganz gut ohne Gott leben. Hat einer zu wenig, dann ist er verzweifelt und verzagt, als gäbe es keinen Gott.

---

<sup>53</sup> Als Beispiel fügt Wagner Warhols „One Hundred Campbell Soup Cans“ an.

<sup>54</sup> Wagner F., 1985, S. 92.

<sup>55</sup> Wagner F., 1985, S. 93.

<sup>56</sup> Wagner F., 1985, S. 94, mit Verweis auf Hegel.

<sup>57</sup> Wagner F., 1985, S. 99.



Trotzdem ist der Glaube an Gott und das Vertrauen auf die Sicherheit, welche das Geld zu gewähren in der Lage ist, nicht beliebig austauschbar. Für Luther ist der Glaube an Gott das Vertrauen auf sein schöpferisches und erhaltendes Tun. Der Glaube an den Abgott des Geldes ist jedoch das Vertrauen auf ein vom Menschen gemachtes „Surrogat Gottes“.<sup>58</sup>

Menschen, welche auf das Geld als universales Sicherungsmittel vertrauen, ersetzen die lebenserhaltende und lebenssichernde Funktion Gottes durch das Äquivalent des Geldes. In diesen Funktionen ist das Geld jedoch bloss ein funktionales Äquivalent Gottes. Wagner sieht die von Simmel beschriebene Universalität des Geldes als Entsprechung zu dieser Einsicht Luthers<sup>59</sup>. Diese Beschreibung einer formalen Äquivalenz zwischen Gott und Geld lässt sich aber laut Wagner nicht zu einer umfassenden Kapitalismuskritik ausdehnen. Sie findet ihre Grenze in der personalen Sicht von Gott und dem Geld als formale Entsprechung. Sie liegt auf der aus dem neuen Testament überlieferten Linie: „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“<sup>60</sup>. Wagner belässt es vorläufig bei der Feststellung, dass dem Mechanismus des sich als Kapital verwertenden Geldes, das alles, was mit ihm kommuniziert, seiner Logik unterwirft, nicht mit der personal bestimmten Konkurrenz von Geld und Gott entgegengetreten werden kann.

Um die Geldbestimmtheit moderner Religionstheorien und theologischer Ansätze untersuchen zu können, muss sich Wagner gegen die Extreme theologischer Geldtheorien abgrenzen, die er mit den Namen Friedrich Delekat und Wilhelm F. Kasch in Verbindung bringt. Delekat knüpft an die Auseinandersetzung der deutschen Theologie der dreissiger Jahre angesichts des NS Regimes an, indem er das Geld als eine ἐξουσία, eine dämonenhafte Schicksalsmacht unter die Herrschaft Christi gestellt interpretiert. Das Geld wird „christologisch entmächtigt und eschatologisch entwertet“<sup>61</sup>. Dieser Ansatz kann jedoch – so Wagner – nicht an die real existierende Objektivität des Geld- und Kapitalumganges unter den Bedingungen der Geldstufe des Bewusstseins heranreichen. Appelle betreffend den Umgang mit Geld auf individualethischer Ebene vermögen daran auch nichts zu verändern. Die weit über den Bereich der Ökonomie hinausreichende Omnipräsenz des Geldes bleibt auf diese Weise theologisch unbegriffen.

*„Durch den Dualismus von christologisch-eschatologischer Entwertung und individualethischer Indienstnahme des Geldes wird die Geldgeprägtheit des Weltzustandes und des ihm korrespondierenden Bewusstseins eher verstärkt als verhindert.“<sup>62</sup>*

Wagner attestiert jedoch Delekat die Einsicht, dass das verabsolutierte Geldmedium die Tendenz hat, das Absolute zu ersetzen. Dieses Bewusstsein geht jedoch Kasch verloren. Dieser unterstellt eine wechselseitige Konvertibilität von Theologie und ökonomischer Geldtheorie. Er glaubt Aporien in den jeweiligen Disziplinen durch Berücksichtigung von Ergebnissen der anderen aufheben zu können.

Damit unterstellt er die wechselseitige Kommunizierbarkeit der Inhalte der beiden Disziplinen. Wagner braucht gar nicht mehr weit auszuholen, um in dieser Methode die Geldstufe des Bewusstseins wiederzufinden. Eine so inszenierte „Theologie des Geldes“ wird für ihn zum Geld der Theologie, mit dem versucht werden soll, Gott im Be-

---

<sup>58</sup> Wagner F., 1985, S. 100.

<sup>59</sup> Vgl. das Simmelzitat in Wagner F., 1985, S. 100 f.

<sup>60</sup> Mt 6,24.

<sup>61</sup> Wagner F., 1985, S. 103.

<sup>62</sup> Zitat: Wagner F., 1985, S. 104.

reich der Geldzirkulation Beachtung zu verschaffen. Theologische Inhalte werden auf der anderen Seite so „gegen den Strich gebürstet“, dass sie zum Darstellungsmittel geldmässiger Funktionalität werden<sup>63</sup>.

In der Folge entwickelt Wagner nicht etwa eine Alternative zu den theologischen Ansätzen, von denen er sich distanziert. Er untersucht exemplarisch ausgewählte Religionstheorien auf ihre Verpflichtung gegenüber dem „zum Geld geronnenen Geist der bürgerlichen Gesellschaft“<sup>64</sup>.

Als erstes Beispiel expliziert er den Ansatz Schleiermachers, welchen er dadurch gekennzeichnet sieht, dass die Individuen im Bewusstsein der Beschränktheit der eigenen Religion leben. Diese Beschränktheit kann durch die gegenseitige Mitteilung der religiösen Anschauungen und Gefühle überwunden werden. Der gegenseitige Austausch dieser Anschauungen und Gefühle hat zwar eine gewisse Affinität zur Verallgemeinerung der Religion, jedoch nur insofern er die individuellen Vorstellungen erweitert. Die gegenseitige Mitteilung läuft auf eine Bereicherung des persönlichen Schatzes individueller Religiosität hinaus.

In sozialgeschichtlicher Perspektive ist Religiosität unter dieser Voraussetzung die Angelegenheit des Bildungsbürgertums, welches überhaupt in der Lage ist, religiöse Anschauungen zu entwickeln und dann auch noch mitzuteilen. Die Allgemeinheit einer Religion nach schleiermacherschem Muster ist deshalb rein abstrakt. Sie beschränkt sich auf die allgemeine Form der Mitteilbarkeit; ihre Inhalte sind gleichgültig. Alles ist möglich, wenn es dem formalen Kriterium der Kommunizierbarkeit genügt. Ob und inwiefern es der individuellen religiösen Bereicherung dann dienen kann, ist den Einzelnen überlassen.

Da die real existierenden Kirchen ihre Funktion im Sinne schleiermacherscher Religiosität nicht wahrnehmen können, setzt dieser auf die Familie, welche sich in der freien Zeit der religiösen Bildung und Erziehung widmen soll. Die heutige Gegenwart zeigt deutlich, dass die freie Zeit nicht religiöser Bildung, sondern den Verwertungsprozessen der Kultur- und Unterhaltungsindustrie unterworfen ist.

Das Modell Schleiermachers ist im Urteil Wagners stark der ökonomischen Tauschlogik unterworfen. Religiöse Inhalte verlieren ihre Substanz, indem sie nur nach ihrer Mitteilbarkeit beurteilt werden. Die Sozialform der Religion entspricht einer religiösen Geselligkeit, in welcher die Inhalte nach dem Kurswert ihrer Mitteilbarkeit bemessen und an der Börse des religiösen Bewusstseins getauscht werden.

Im Ansatz Ritschls erscheint das als wertvoll, was das Selbstgefühl des Geistes bestärkt und seine natürlich und gesellschaftlich bedingten Hemmungen überwindet. Wagner sieht diesen Ansatz eingebettet in die soziokulturellen Bedingungen des zweiten deutschen Reiches. Dadurch, dass die von den liberalen Bewegungen geforderte nationale Einheit zwar erfüllt wird, aber durch die Kräfte des Adels, des Militärs und der Grundbesitzer bedroht ist, bangt der bürgerliche Geist um seine Selbstständigkeit. Die ihm von aussen drohende Unselbstständigkeit kann nur durch den „wertsteigernden Tausch“ gegen eine die Selbstständigkeit garantierende Abhängigkeit eingetauscht werden.

„Der menschliche Geist kann seine Selbstständigkeit nicht bewahren, indem er die auf ihn einwirkenden Hemmungen eigenständig hinwegarbeitet. Er kann seinem Bedingtsein nur entkommen, wenn er es gegen ein anderes Bedingtsein austauscht. Das religiöse Subjekt begibt sich in die Abhängigkeit von Gott, weil die Abhängigkeit von Natur und Gesellschaft durch die rein geistige Macht Gottes negiert werden kann.“<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Wagner F., 1985, S. 105.

<sup>64</sup> Wagner F., 1985, S. 105.

<sup>65</sup> Zitat: Wagner F., 1985, S. 113.

Durch den Tausch der Abhängigkeiten erwirtschaftet sich der menschliche Geist einen „Mehrwert“: er kann seine von Natur und Gesellschaft bedrohte Selbständigkeit wahren. Gott ist dabei gleichsam ein Tauschvermittler, welcher dem Menschen die aus eigener Kraft nicht mögliche Überwindung der Natur ermöglicht.

Dieser Ansatz ist nur insofern möglich, dass Ritschl einerseits die Selbständigkeit des Geistes schon immer voraussetzt und dass andererseits diese Selbständigkeit gegen die Natur gerichtet ist. Dieses Gegeneinander bedroht die Selbständigkeit des Geistes, welche nur dadurch erhalten werden kann, dass sich der Geist in die Abhängigkeit von Gott begibt. Dieser Tausch von Abhängigkeiten führt zu einem individuellen „Mehrwert“ im Bereich des religiösen Bewusstseins. Er ändert aber nichts an den Umständen, er ist im Gegenteil als Kapitulation vor der Tatsache zu sehen, dass die Naturwelt und die gesellschaftlichen Gegebenheiten nicht beherrschbar sind.

Das religiöse Bewusstsein ist dergestalt eine Kompensation der Krise der geistig-sittlichen Persönlichkeit. Der für letztere in Anspruch genommene höhere Wert verkommt zur Ideologie:

„Leiden und Unglück bleiben, aber im Bewusstsein des durch Gott garantierten Mehrwertes lassen sie sich ertragen.“<sup>66</sup>

Der künstlich erzeugte Gegensatz zwischen Geist und Natur verursacht ein Leiden an der Natur, welches mit Gottes Hilfe besser zu ertragen ist.

Mit Verweis auf Nietzsche stellt Wagner wohl zu Recht fest, dass ein solches Bewusstsein leicht als Ideologie zu entlarven ist<sup>67</sup>.

Auch im Ansatz Rösslers erkennt Wagner einen „mehrwertbildenden Tausch“. Er nennt ihn den Tausch Schlechtweggekommener<sup>68</sup>. Wiederum ist es die Erfahrung von Abhängigkeit, zusätzlich aber auch von Unzulänglichkeit und Defizienz, welche dem Menschen entgegensteht. Seine Religiosität soll ihm einerseits helfen, den Zustand des persönlichen Ungenügens zu ertragen, um gerade dadurch aus der Abhängigkeit gegenüber der Gesellschaft befreit zu werden. Die religiöse Institution wird zur Verwalterin der Idee der Freiheit<sup>69</sup> und zum Anwalt des Individuums. Das Individuum verzichtet auf Gegebenheiten der Gesellschaft, über die es ohnehin nicht verfügt, z.B. Macht, Besitz, Befriedigung von Trieben, Liebe etc. Diese Dinge werden gegen Werte eingetauscht, welche von Überzeugungen getragen sind. Diese Überzeugungen zielen dahin, dass das Individuum eben mehr (wert) ist, als es seiner gesellschaftlichen Bedingtheit und Abhängigkeit zufolge erscheint<sup>70</sup>.

Es ist also kein wirklicher Tausch, sondern wiederum eine Kompensation: Der Tausch entpuppt sich als Tausch der Tauschunfähigen. Gegenüber Ritschl weitet Rössler den Tausch bzw. die Kompensation (in soziologischer Perspektive) über das Bürgertum hinaus auf diejenigen Gesellschaftsschichten aus, welche ausser ihrer Arbeitskraft gar nichts zum Tausch anzubieten haben. Die solcherart vermittelte Religion erweist sich als „ungedeckter Wechsel“<sup>71</sup>. Die Theologie entwickelt die Vorstellungen des „Mehrwertseins“ und vermittelt sie den Tauschunfähigen. Ihre Inhalte richten sich demnach nach ihrer Eignung für den Tausch, sind also mehrdeutig und tauschbar. Die Theologie vermittelt den „religiösen Verbrauchern“ plurale, tauchfähige Vorstellungsweisen, welche von diesen konsumiert werden, solange sie subjektiv Mehrwert schaffen. Die Affinität der von einer „plural-positionellen“ Theologie geschaffenen mehrdeutigen

---

<sup>66</sup> Zitat: Wagner F., 1985, S. 117.

<sup>67</sup> Wagner F., 1985, S. 117 f.

<sup>68</sup> Wagner F., 1985, S. 118.

<sup>69</sup> Wagner F., 1985, S. 118.

<sup>70</sup> Wagner F., 1985, S. 119.

<sup>71</sup> Wagner F., 1985, S. 120.

Inhalte zur Inflation ist offensichtlich. Wagner schliesst deshalb den Abschnitt über Rössler mit der Frage, ob dem Kapital dieser Theologie wohl auf die Dauer die nötige Deckung eignet, welche für die religiösen Wertbildungsprozesse erforderlich ist<sup>72</sup>. Die eben angesprochene positionelle Theologie<sup>73</sup> ist Gegenstand des nächsten Abschnittes. Wagner versteht nicht nur einzelne Ansätze, sondern den gesamten Prozess der unter den Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft ausgebildeten theologischen Theorien als von der Logik des Geldmediums beeinflusst. Er erkennt die Konkurrenz einer Vielzahl von negativ aufeinander bezogenen Positionen, welche jeweils von inhaltlich anderen Voraussetzungen betreffend das Selbstbewusstsein ausgehen. Die theologischen Inhalte werden als Funktionen des entsprechenden Selbstbewusstseins konstruiert. Ihre negative Bezogenheit auf die Inhalte anderer Positionen ist dabei konstitutiv. Gleichzeitig wird jedoch der Bezug auf die anderen Positionen geleugnet, das heisst: es resultiert daraus ein Selbstwiderspruch. Wagner sieht im theologischen Pluralismus die Äusserlichkeit dieses Selbstwiderspruches<sup>74</sup>. Er belegt diesen Umstand mit Hinweisen auf die Christologie bei Schleiermacher, Ritschl und Barth, welche jeweils in der für die entsprechende Position konstitutiven Weise konstruiert wird. Die theologischen Inhalte werden so zu Konstrukten, welche durch die jeweiligen Vorstellungsweisen und Positionen gesetzt sind. Damit werden diese Inhalte (Gotteslehre, Christologie etc.) in die Pluralität der sie konstruierenden Vorstellungsweisen atomisiert; den Inhalten geht die Substanz verloren<sup>75</sup>. Der Beliebigkeit ist Tür und Tor geöffnet, die Religionskritik wird ins Recht gesetzt<sup>76</sup>. Als Ursache dieses Sachverhaltes sieht Wagner den Umstand, dass schon jede einzelne Position einen Selbstwiderspruch repräsentiert.

*„Eine theologische Aussage über einen bestimmten Inhalt (Sachverhalt) ist unter der Bedingung der pluralistisch-positionell verfassten Theologie deshalb beliebig und willkürlich, weil der Begriff der theologischen Position sich an sich selber widerspricht.“<sup>77</sup>*

Wagner stellt fest, dass positionelle Theologie *eo ipso* bürgerliche (d.h. von der Geldlogik geprägte) Theologie sei, da sie der Willkürfreiheit unmittelbar selbstbestimmter Subjekte verpflichtet sei. Die Pluralität der Positionen impliziert konkurrierende Verwertungsprozesse, welche auf die Mitteilbarkeit der Inhalte angewiesen sind. Diese Inhalte repräsentieren ein Sein für Anderes, nämlich für das ihnen zugrunde liegende Konstruktionsprinzip. Diesem Prinzip fällt durch die Verwertung der Inhalte gegenüber den konkurrierenden Positionen ein Wertzuwachs zu.

Die positionelle Theologie des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts verhält sich laut Wagner demnach analog der in der bürgerlichen Gesellschaft sich verwertenden Einzelkapitale, welche kaufen und verwertend verkaufen, um einen Wertzuwachs zu erfahren. Die verschiedenen Positionen eignen sich in der Konkurrenz untereinander verschiedene Inhalte an, um sie wie Warenobjekte zu verwerten.

---

<sup>72</sup> Wagner F., 1985, S. 121.

<sup>73</sup> Dieser Begriff stammt von Rössler und wurde von Wagner anderweitig schon vertieft behandelt. Siehe: Wagner F., 1985, Fussnote 47, S. 122.

<sup>74</sup> Wagner F., 1985, S. 124.

<sup>75</sup> Bzw. dem entsprechenden positiv-theologischen Gedanken geht die Begründung verloren: Das religiöse Bewusstsein konstruiert sich seinen Grund.

<sup>76</sup> Wagner F., 1985, S. 125 f.

<sup>77</sup> Zitat: Wagner F., 1985, S. 126.

Wagner attestiert Karl Barth, die positionelle Theologie unter dem Gesichtspunkt überwunden zu haben, dass er das Tun der Theologie als Tun von Theologen reflektiert<sup>78</sup>. Er ist darum bemüht, die theologischen Inhalte an sich selbst zu erfassen. Dies geschieht durch Aufhebung des positionell verfassten Selbstbewusstseins im Namen der an sich selbst gedachten Selbstbestimmung Gottes. Die Gefahr dieses Gedankens, in einer Aporie zu enden, hebt Barth dadurch auf, dass er das christologische Reflexionsprinzip einführt: Theologie wird nicht mehr verstanden als Selbstbestimmung des Selbstbewusstseins, sondern als Angelegenheit des gegenständlichen Bewusstseins, das sich mit seinem Gegenstand eins weiss. Theologie als Selbstbestimmung Gottes kann keine konkurrierenden Positionen neben sich dulden: diese müssen wegerklärt werden<sup>79</sup>. Damit verabschiedet sich die dialektische Theologie einseitig aus der Bezogenheit auf andere Positionen und bezieht sie gerade dadurch negativ auf sich. Wagner stellt fest, dass diese Tatsache dem Rückfall auf eine Position gleichkommt. Ausserdem überwindet die dialektische Theologie nicht den Prozess der Verwertung theologischer Inhalte. Barth radikalisiert diesen Prozess sogar in der Weise, dass Wagner darin eine Strukturentsprechung zur Aufhebung des Konkurrenz- in den Monopolkapitalismus erkennt<sup>80</sup>. Die traditionellen Inhalte der Theologie werden mittels des christologischen Reflexionsprinzips so rekonstruiert, dass sie der unbedingten Selbstbestimmung Gottes entsprechen. Diese Inhalte besitzen damit wiederum ein Sein für Anderes, sie haben dem Prinzip der Selbstbestimmung Gottes zu entsprechen. Das christologische Reflexionsprinzip wird zur allgemeinen Äquivalentform und besitzt weiter keine funktionalen Äquivalente mehr. Alle besonderen theologischen Inhalte funktionieren nur noch wie beliebig austauschbare Warenobjekte im Hinblick auf ihre Ersetzbarkeit durch die allgemeine Äquivalentform. Barth bleibt damit in den Augen Wagners dem verwertenden Tun der positionellen Theologien verpflichtet.

Es kann nicht weiter überraschen, wenn Wagner auch in der Theologie seiner Gegenwart, der „nachdialektischen Theologie“ die Geldstufe des Bewusstseins wiederfindet. Er konstatiert eine grosse Methodenvielfalt, eine Vielzahl von nebeneinander bestehenden Perspektiven, welche angesichts des herrschenden Pluralismus als gleichberechtigt gelten<sup>81</sup>. Er stellt in der Folge eine Konjunktur von „Genitiv-Theologien“ fest, welche in der Weise vorgehen, dass sie die tradierten theologischen Inhalte unter der Perspektive eines bestimmten Inhaltes verwerten: „Hoffnung“, „Befreiung“ etc. Andererseits findet er einen „Ansatzfetischismus“ vor, wobei die theologischen Inhalte unter den Perspektiven verschiedener Ansätze verwertet werden. Dabei wird

*„... durch die Mehrdeutigkeit der perspektivisch verwerteten Inhalte  
ihre abstrakte Allgemeinheit mehrdeutiger Mittelbarkeit realisiert ...,  
die sich gleich-gültig miteinander teilen.“<sup>82</sup>*

Die entsprechenden Inhalte sind wiederum als entspezifizierte, austauschbare und beliebig mitteilbare Warenobjekte erkannt und spiegeln den Grad des geldbestimmten Bewusstseins derer, die sie kommunizieren.

Bis hierher hat Wagner genügend dargelegt, wie er die eingangs beschriebene Geldstufe des Bewusstseins in den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft – inklusive Religion

---

<sup>78</sup> Wagner F., 1985, S. 128.

<sup>79</sup> Wagner F., 1985, S. 129.

<sup>80</sup> Wagner F., 1985, S. 130 f.

<sup>81</sup> Wagner F., 1985, S. 132.

<sup>82</sup> Zitat: Wagner F., 1985, S. 134.

und Theologie – wiederfindet. Das zum Selbstzweck erhobene Geld durchsetzt nicht nur alle Bereiche der Gesellschaft, sondern auch das Denken mit seiner Logik und schwingt sich so zu einer alles durchdringenden Wirklichkeit auf. Religion und Theologie können die durch diesen „Geldpantheismus“ begründete Vergleichbarkeit von Geld und Gott nicht verhindern. Sie können aber das Bewusstsein für die *Differenz* schärfen<sup>83</sup>.

Die Theologie kann versuchen, dieses Bewusstsein zu schärfen, indem sie den Gottesgedanken so artikuliert, dass er nicht mit der pantheisierenden Verwertungstendenz des Geldes verwechselt werden kann. Wagner hat genügend dargestellt, dass dies den vorliegenden theologischen Positionen und Ansätzen (...) noch nicht gelungen ist.

Der Versuch, Gott so zu denken, dass er nicht mit der Geldlogik verwechselt werden kann, muss so geartet sein, dass zwar alles, was ist, aus Gott als grundlosem Grund ist, dass aber gewährleistet bleibt, dass alles, was nicht Gott ist, ausser Gott in Selbständigkeit und Freiheit existieren kann. Der Gottesgedanke muss so formuliert sein, dass daraus hervorgeht, dass Gott aufgrund seiner internen Selbstdifferenzierung für die Möglichkeit des freien Andersseins aufgeschlossen ist<sup>84</sup>. Die Trinitätslehre besitzt das Potential, den Gottesgedanken in dieser Weise zum Ausdruck zu bringen. Die Aufgabe der Theologie ist es dabei, einerseits die Spannung zwischen einer abstrakten Gotteslehre und der Trinitätslehre zu lösen und andererseits die Trinitätslehre vernünftig und somit allgemeingültig zu artikulieren. Wie jedoch kann ein Gedanke wie die Trinität Gottes vernünftig formuliert werden, wenn schon ein abstrakter Gottesgedanke allgemein als Gegenstand des Glaubens verstanden wird? Wagner optiert dafür, dass die Theologie den Gottesgedanken nicht als allein aus dem Glauben begründbar formuliert. Damit soll dem religionskritischen Einwand der Beliebigkeit entgegengewirkt werden.

Die Theologie muss deshalb den Gottesgedanken aus der Vernunft begründen. Wagner sieht die Möglichkeit dazu in der sich selber erklärenden und begründenden Vernunft, welche als absolute Vernunft zu denken ist.

*„Der Gottesgedanke, der auf dem Gedanken der göttlichen Selbstmitteilung und Selbstoffenbarung beruht, entspricht seinem gedanklichen Gehalt nach dem Sachverhalt der absoluten, weil sich selbst begründenden Vernunft“<sup>85</sup>*

Die Vernunft muss laut Wagner dazu fähig sein, ihre eigene Grenze zu überschreiten, wenn sie nicht haltlos sein will. Sie kann nicht in Anspruch nehmen, alles zu erklären, wenn sie sich selber nicht erklären kann. Die Vernunft, welche den Schritt zum Absoluten hin, zu Gott, nicht wagt, bleibt eine rein faktische Vernunft, welche jederzeit mit dem Verweis auf andere Faktizitäten bestritten werden kann. Damit begründet Wagner die Notwendigkeit des Gottesgedankens für die Vernunft<sup>86</sup>.

Nun darf die Theologie nicht in der Weise triumphieren wollen, dass sie Gott zur Behebung der Unmöglichkeit einer menschlichen Selbsterklärung Gottes einführt. Andererseits muss auch dem Einwand begegnet werden können, dass Gott zu seiner Selbsterklärung den Menschen benötige. Das kann selbstverständlich nicht mit einem einfachen Hinweis auf die Erhabenheit Gottes geschehen. Tatsächlich ist in diesem Einwand der Anfang der christlichen Theologie zu sehen: Dieser Einwand folgt der Logik des göttli-

---

<sup>83</sup> Wagner F., 1985, S. 134.

<sup>84</sup> Wagner F., 1985, S. 135.

<sup>85</sup> Wagner F., 1985, S. 137 f.

<sup>86</sup> Wagner F., 1985, S. 138.

chen Wesens selbst<sup>87</sup>. Gott kommt zu seiner Selbsterklärung tatsächlich nicht ohne den Menschen aus. Er scheitert gleichsam an seiner eigenen Voraussetzung, unabhängig vom Menschen gedacht werden zu können.

Dieses Dilemma ist nur überwindbar, indem Gott sich selber in seine eigene Voraussetzung – den Menschen – übersetzt. Deshalb kann Wagner sagen:

*„In besonderer Weise ist Jesus Christus der an der Stelle des Andersseins ausgesagte und sich explizierende Gott“<sup>88</sup>*

Die trinitarische Selbstunterscheidung Gottes ist der Grund für die christologische Selbstexplikation an der Stelle des Menschen. Gott, der nur in Bezug auf das Anderssein des Menschen gedacht werden kann, expliziert sich selber, indem er sich in dieses Anderssein überführt. Dadurch ist der Mensch in seinem Anderssein von Gott anerkannt und frei, „gleichnisfähig für Gottes Tun“<sup>89</sup>. Die Freiheit des Menschen ist so eine bedingungslose, aber von Gott vermittelte Freiheit. Der Mensch macht von ihr so Gebrauch, dass er von ihrer Vermittlung abstrahiert. Das führt zur gegenwärtig vorliegenden Situation, dass der Mensch seine Freiheit vermeintlich nur *gegen* den herrschenden Gott durchsetzen kann. Die Theologie ist an diesem Missverständnis insofern nicht unschuldig, dass sie lange Zeit am Gedanken des abstrakt-allmächtigen Gottes festgehalten hat. Der Mensch vollzieht seine wahre Freiheit nicht in Selbstbehauptung, sondern in Anerkennung seines Anerkanntseins durch Gott<sup>90</sup>.

Der Geldpantheismus hat als Kulturleistung zwar den rohen Kampf aller gegen alle überwunden. Freiheit wird jedoch immer noch als die Möglichkeit verstanden, seine Interessen tendenziell unbegrenzt gegenüber denjenigen anderer durchzusetzen. Auf der Geldstufe des Bewusstseins werden Sachen und Personen als Mittel zu diesem Zweck in Dienst genommen.

Solange sich die Theologie mit dem Geld rein auf der individual- und sozialetischen Ebene auseinandersetzt, wird sie gegebenenfalls des Umstandes nicht gewahr, dass sie selber von der Logik des Geldes im Sinne der Geldstufe des Bewusstseins geleitet ist. Erst eine theologische Auseinandersetzung mit dem Geld und der Versuch einer Neuformulierung des Gottesgedankens im von Wagner skizzierten Sinne können Abhilfe schaffen.

In den Schlusssätzen findet sich Wagners Fazit seiner Untersuchung:

*„Das Geld ist als das Absolute präsent, das alles in den Bann seiner Vergleichsgültigkeit zieht, weil für das zum Selbstzweck erhobene Geld alles zum unselbständigen Mittel seiner Verwertbarkeit wird. Durch moralische Appelle und gut gemeinte Maximen werden weder die Theologie noch andere Bemühungen die alles bestimmende Wirklichkeit des Geldes einschränken können.“<sup>91</sup>*

---

<sup>87</sup> Wagner F., 1985, S. 139.

<sup>88</sup> Zitat: Wagner F., 1985, S. 139.

<sup>89</sup> Wagner F., 1985, S. 140.

<sup>90</sup> Wagner F., 1985, S. 141. Wagners Ausführungen zur Denknöwendigkeit des Gottesgedankens, zur absoluten Begründung des Gottesgedankens sowie zur Trinität sind in „Geld oder Gott“ nur skizzenhaft dargestellt. Weitere Ausführungen finden sich (knapp) in: „Wolfgang Cramers Theorie des Absoluten und der christliche Gottesgedanke“ sowie: „Zur vernünftigen Begründung der Mittelbarkeit des Glaubens“, beide in: Wagner Falk, Religion und Gottesgedanke, Philosophisch-theologische Beiträge zur Kritik und Begründung der Religion, Frankfurt a.M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1996. Ausführlicher u.a. auch: „Theologie und Christologie“, in: Wagner Falk, Was ist Theologie?, Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit., Gütersloh 1989.

<sup>91</sup> Zitat: Wagner F., 1985, S. 144.

Eine Überwindung dieses Dilemmas ist nur möglich, wenn

„... die Theologie in der Lage ist, einen Begriff des Absoluten zu entwickeln, der mit der pantheisierenden Tendenz des Geldes nicht zu verwechseln ist.“<sup>92</sup>

## 4.6 Beurteilung

Im Rahmen einer Beurteilung von „Geld oder Gott?“ soll gleich zu Beginn festgehalten werden, dass es Wagner gelungen ist, die Analyse von Simmels „Philosophie des Geldes“ unter Einbezug einer spezifisch theologischen Sichtweise auf die Gegenwart zu beziehen. Allerdings wird der hohe Anspruch an Rationalität, der Wagner sonst eignet dadurch geschmälert, dass er sich doch immer wieder eines marxistisch abgegriffenen Vokabulars bedient und damit in Kauf nimmt, dass die dahinter stehende Ideologie mindestens implizit mitschwingt. Es wird zwar z.B. durchaus richtig sein, dass der Umgang von Kirche und Theologie mit dem Thema Geld im 19. und 20. Jahrhundert unter dem Zeichen der soziokulturellen Einbettung ihrer Vertreter im Bildungsbürgertum gestanden hat. Trotzdem ist damit wohl noch nicht alles gesagt und insbesondere auch noch keine Position legitimiert, welche mit Vorliebe in marxistischen Begriffen operiert. Ausserdem wird Wagner Simmel nicht gerecht, wenn er ihn wiederholt etwas undifferenziert der bürgerlichen bzw. „arglos-liberalen“ Weltsicht zuordnet. Simmel ist eine durchaus differenzierte Analyse gelungen, wenn auch – oder gerade weil – sie grösstenteils frei von Polemik ist. Auch Wagner erschöpft sich zum Glück aber nicht in Begriffen gesellschaftlicher und geschichtlicher Dialektik, sondern leistet einen substantiellen Beitrag zur Bewusstseinsbildung im Hinblick auf die Durchdringung moderner Kultur und Gesellschaft durch die Strukturlogik des Geldes.

Die Beurteilung soll nun in zwei Hauptschritten vorgenommen werden: Erstens in eine Beurteilung der Arbeitshypothese Wagners und zweitens in einer Prüfung der Tauglichkeit des Wagner'schen Gottesgedankens im Hinblick auf eine Theologie, welche sich der Strukturlogik des Geldes entziehen kann.

### 4.6.1 Die Arbeitshypothese

Die Arbeitshypothese Wagners<sup>93</sup> lässt sich in zwei Aspekte gliedern.

*Einerseits* ist es die Feststellung der „Objektivität des geldgeprägten Daseins“. Die Geldlogik ist allgegenwärtig, sie hat sich längst weit über die Ökonomie hinaus in alle Gesellschaftsbereiche ausgebreitet.

Diese Objektivität des geldgeprägten Daseins zieht *andererseits* eine bestimmte Bewusstseinsform nach sich, welche als *religiöses Bewusstsein* zu gelten hat insofern es an der Gegenwart des Geldes teilhat, ohne auf die sinnliche Präsenz des Geldes angewiesen zu sein.

---

<sup>92</sup> Zitat: Wagner F., 1985, S. 145.

<sup>93</sup> „Die Omnipräsenz des Geldverkehrs würde dann in der Gestalt eines Bewusstseins erscheinen, das unbeschadet der sinnlich-gegenständlichen Abwesenheit des Geldes gleichwohl durch dieses bestimmt wird. Dieses Bewusstsein hätte dann der Sache nach als religiöses Bewusstsein zu gelten, ohne es in seinem faktischen Selbstverständnis zu sein: Wie sich das religiöse Bewusstsein von Gott abhängig weiss, ohne dass dieser für das Bewusstsein unmittelbar gegenständlich-sinnlich präsent ist, so beruhte auch die Struktur des geldbestimmten Bewusstseins auf einer nicht-sinnlichen und ungegenständlichen Gegenwart des Geldmediums.“ Zitat Wagner F., 1985, S. 13 f. Hervorhebung im Original. Diese Bemerkung wird von Wagner als „thetisch eingeführte Hypothese“ bezeichnet Wagner F., 1985, S. 14.



Der *erste Aspekt* äussert sich im evidenten Umstand, dass die Wirtschaft – und mit ihr ein ganz bestimmtes Welt- und Menschenbild – als gesellschaftlich dominant gelten kann. Sie hat ein Primat gegenüber der Politik ebenso erworben, wie gegenüber der Bildung oder der Kultur. Auch die Medien sind mehrheitlich in den Händen privatwirtschaftlicher Unternehmungen, die freie Verbreitung von Informationen steht unter den Chancen wie auch den Zwängen des ökonomischen Wettbewerbs.

Eine ganz besondere Stellung nimmt die Religion ein. In Ländern wie den USA besteht ein freier Markt religiöser Anbieter, welche abgesehen von staatlicher Steuerbefreiung denselben Gesetzen unterworfen sind wie irgend ein Unternehmen. Auch in europäischen Ländern wie Deutschland oder der Schweiz, wo die christlichen Kirchen meist noch staatlich privilegierte Stellungen besitzen, werden deren Aktivitäten zunehmend nach ökonomischen Kriterien beurteilt, sie sind gezwungen, ihren gesellschaftlichen Nutzen u.a. ökonomisch zu legitimieren. Ihre Angebote gelten trotz ihrer institutionell privilegierten Stellung als eine Wahlmöglichkeit unter vielen, sind zunehmend den Bedingungen des Wettbewerbs religiöser Anbieter ausgesetzt.

Doch darin liegt nach Wagner noch gar nicht das eigentliche Problem. Dieses liegt auf der Ebene des Bewusstseins:

Mit dem *zweiten Aspekt* seiner Arbeitshypothese zielt Wagner darauf hin, als Proprium des geldgeprägten Bewusstseins dessen religiösen Charakter hervorzuheben. Mit dieser Argumentation eröffnen sich Wagner Chancen und Gefahren: Einerseits eröffnen sich neue Perspektiven, andererseits besteht die Gefahr, dass er seiner eigenen Argumentation den Boden unter den Füßen weg zieht.

Wagner könnte selber vom Vorwurf getroffen werden, den er Kasch gegenüber erhebt: er erkaufe sich die Zutrittsberechtigung, um sich als Theologe in einer nichttheologischen Diskussion einzumischen, indem er – freilich auf einer anderen Ebene als jener – die Theologie des Geldes zum Geld der Theologie<sup>94</sup> mache. Zumindest in methodischer Hinsicht kann er sich diesem von ihm selber in die Welt gesetzten Vorwurf nicht ganz entziehen. Andererseits ist wiederum zu fragen, wie anders ein Dialog verschiedener Disziplinen überhaupt fruchtbar in Gang gebracht werden könne, wenn nicht unter der Voraussetzung, dass auf gewisse formale oder sogar inhaltliche Analogien rekurriert wird.

Die Chance einer neuen Sicht besteht jedoch in dem, was man eine systematische „Entmythologisierung des Mammon“ nennen könnte. Wagner arbeitet formal-logische Ähnlichkeiten und Analogien des religiösen und des geldgeprägten Bewusstseins heraus und zeigt dadurch die leichte Überführbarkeit des einen ins andere auf, ohne das Geld moralisierend zu dämonisieren und ohne den Gottesgedanken auf simple Geldanalogien zu reduzieren. Was dabei als besonderes Verdienst Wagners gelten kann ist der Umstand, dass er diese Sichtweise über religionsphänomenologische und religionspsychologische Analogien hinaus in ihre theologischen Dimensionen weiterführt.

Dadurch wird mindestens zweierlei deutlich:

*Einerseits* die Notwendigkeit, sich theologisch nicht nur im Bereich der Ethik, sondern auch systematisch mit dem Phänomen Geld, seiner Bedeutung, seinen Prinzipien auseinanderzusetzen. Die dominante Stellung ökonomischer Prinzipien bedeutet im gesellschaftlichen Kontext eine Gegenbewegung zu der von der funktionalen Ausdifferenzierung der Gesellschaft begründeten und begleiteten Säkularisierung. Der Zusammenhalt der funktional ausdifferenzierten Gesellschaftsbereiche wird nicht (mehr) durch religiöse Vorstellungen und Prinzipien gewährleistet sondern durch ökonomische. Die Vermittlung zwischen Individuum und Gesellschaft, Individuum und Kosmos wird auf der

---

<sup>94</sup> Siehe oben, Seite 153.

„Geldstufe des Bewusstseins“ nicht (mehr) durch religiöse Sinnzusammenhänge geleistet, sondern durch nutzenorientierte Verwertungsfunktionen. Ein Wahrnehmungs- und Denkraster, welcher in so zentraler und dominanter Weise das Bewusstsein von Individuen und Gesellschaft prägt, ist nicht nur eine ethische, sondern auch eine systematische Herausforderung für die Theologie.

Es wird *andererseits* deutlich, dass theologisches Nachdenken über solche Zusammenhänge reflexiv auf die Theologie selber zu erfolgen hat. Die Theologie steht im Kontext neuzeitlicher Gesellschaftssysteme und hat sich in der Berufung auf ihre tradierten Inhalte immer wieder an diesem Kontext zu bewähren und selber zu reflektieren. Individuen bewegen sich zwar in den verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen; die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft findet ihre Fortsetzung aber nicht in unveränderter Form in ihrem Selbstbewusstsein. Ein religiöser oder ein Theologie treibender Mensch ist gleichzeitig auch ein politischer Mensch, er ist (ökonomisch gesehen) Produzent und Konsument, er ist von einem Bildungssystem und von kulturellen Wertvorstellungen geprägt. Seine Individualität definiert sich unter soziologischen Gesichtspunkten gerade durch seine Rollen in den jeweiligen Gesellschaftssystemen sowie deren Kombination<sup>95</sup>. Dieser Umstand kann nicht ohne Folgen sowohl für theologisches Nachdenken wie auch für religiöse Lebenspraxis bleiben. Die „nicht-sinnliche und ungegenständliche Gegenwart des Geldmediums“<sup>96</sup> stellt eine theologische Herausforderung dar, der in der Folge noch nachzugehen sein wird<sup>97</sup>.

Die Hypothese Wagners ist jedenfalls sehr aufschlussreich. Für Leser von Simmels „Philosophie des Geldes“ wird deutlich, wie sehr Wagner sich in Simmels „Steinbruch“ bedient<sup>98</sup>. Wagner verweist zwar da und dort auf Simmel, grenzt sich jedoch – wie erwähnt – von ihm als arglosem Apologeten bürgerlich-liberalen Denkens in einer undifferenzierten Weise ab<sup>99</sup>. Damit wird er aber der Vielschichtigkeit Simmels keinesfalls gerecht.

Schlüssel zur Beschreibung des religiösen Charakters des geldbestimmten Bewusstseins ist der von Wagner verwendete Begriff der verabsolutierten Kommunikation<sup>100</sup>. Der Versuch, die Reduktion aller möglichen Inhalte auf ihre allgemeine Form der Kommunizierbarkeit nachzuweisen, stellt die Brücke her zwischen der durch das Geld ermöglichten allgemeinen Form der Tauschbarkeit von Warenwerten und der von Wagner als religiös beschriebenen Bewusstseinsform.

Wagners in Anlehnung an Simmel vorgeführte Analyse besitzt einen hohen Erklärungsgehalt. Sie durchdringt den gesellschaftlichen Kontext der Moderne mit dem theologisch geschärften Blick für das, was Wagner die Geldstufe des Bewusstseins nennt. Diese Analyse muss nun an dem gemessen werden, was Wagner ihrem Befund entgegenzustellen hat, den in Anlehnung an W. Cramers Theorie des Absoluten formulierten Gottesgedanken.

---

<sup>95</sup> „Nachdem die Synthese des Subjektiven das Objektive hervorgebracht, erzeugt nun die Synthese des Objektiven ein neueres und höheres Subjektives - **wie die Persönlichkeit sich an den sozialen Kreis hingibt und sich in ihm verliert, um dann durch die individuelle Kreuzung der sozialen Kreise in ihr wieder ihre Eigenart zurückzugewinnen.**“ Zitat aus: „Die Kreuzung sozialer Kreise“ Kapitel II in: Simmel Georg, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin 1908, S. 313. Hervorhebung ChW.

<sup>96</sup> Zitat: Wagner F., 1985, S. 14.

<sup>97</sup> Unten, Kapitel 5, v.a. Abschnitt 5.6, zur Entmythologisierung des Mammon.

<sup>98</sup> Zu Simmel als „Steinbruch“ siehe oben, Fussnote 40, Seite 106.

<sup>99</sup> Wagner F., 1985, S. 14.

<sup>100</sup> Wagner F., 1985, S. 15.

#### 4.6.2 Wagners Gottesgedanke und die „Geldstufe des Bewusstseins“

Um zu prüfen, inwiefern die Wagner'sche Formulierung des Gottesgedankens ihren Ansprüchen im vorliegenden Kontext gerecht wird, muss in zwei Schritten vorgegangen werden:

1. Die Überprüfung der Konsistenz des Gottesgedankens.
2. Die Einschätzung seiner Bedeutung im Hinblick auf den zur Sprache stehenden Anspruch.

##### 4.6.2.1 Die Konsistenz des Wagner'schen Gottesgedankens

Für die Überprüfung der Konsistenz des von Wagner eingeführten Gottesgedankens liegen in „Geld oder Gott“ zu wenig Ausführungen vor. Es bedarf deshalb eines kleinen Exkurses in die Darstellung der Rezeption der Cramer'schen Theorie des Absoluten.

*Exkurs: Wagners Rezeption der Theorie des Absoluten von Wolfgang Cramer*

Der Versuch einer vernünftigen Begründung des Gottesgedankens kann als eine der Hauptbemühungen Wagners gelten. Von Hegel und W. Cramer<sup>101</sup> herkommend entfaltet er eine Theorie des Absoluten, welche er anschliessend in den trinitarisch-christologischen Gottesgedanken überführen kann. Er tut dies mit viel Scharfsinn und Sorgfalt, doch muss bezweifelt werden, dass ihm damit wirklich eine rationale *Begründung* des Gegenstandes der Theologie oder des Glaubens gelingt.

Wagner versucht die von Cramer vollzogene Kritik des kosmologischen Gottesbeweises nachzuvollziehen. Der kosmologische Gottesbeweis stösst da an seine Grenzen, wo er das Unbedingte nur unter den Bedingungen des Bedingten aussagen kann. Er kann daher das Unbedingte nicht als absolut notwendig oder als grundlosen Grund verständlich machen; „es bleibt“ – Wagner zitiert Cramer – „nur das äusserliche Sagen“<sup>102</sup>. Cramers Versuch einer Überwindung dieser Aporie besteht in einer Umkehrung des Blickwinkels. Der grundlose Grund soll als das bedingte Dasein begründender Grund dargelegt werden, ohne dass das bedingte Dasein seine relative Selbständigkeit ausserhalb des Absoluten verliert<sup>103</sup>. Das bedingte Dasein muss so aus dem Absoluten hergeleitet werden, dass es auch als Sein ausserhalb des Absoluten gedacht werden kann.

Wagner zeigt in der Folge auf, dass die Verfasstheit der Struktur einer – in der Tradition Schleiermachers stehenden – aus dem religiösen Bewusstsein hergeleiteten evangelischen Theologie derjenigen des kosmologischen Gottesbeweises entspricht. Das sich als bedingtes Dasein wissende religiöse Bewusstsein besitzt als Implikat seinen Bedingungsgrund. In den Begriffen des sich als bedingtes Dasein wissenden religiösen Bewusstseins ist deshalb das absolut Unbedingte nicht zu explizieren.

Cramers Theorie des Absoluten versucht letzteres als Grund des kontingenten Daseins zu denken, ohne dass dieses seine relative Selbständigkeit ausserhalb des Absoluten verlieren würde. Das Absolute seinerseits muss gedacht werden als Bestimmendes, das sich selbst als Bestimmtes bestimmt. Dadurch vollzieht es eine *erste, interne Selbstdifferenzierung* in die Momente des Bestimmten und des Unbestimmten, des Seins und des

---

<sup>101</sup> Wagners Cramer-Rezeption ist von Wagner kurz zusammengefasst in: Wagner F., Wolfgang Cramers Theorie des Absoluten und der christliche Gottesgedanke, in: Wagner F., 1996, S. 181 ff.

<sup>102</sup> Wagner F., 1996, S. 188.

<sup>103</sup> Wagner F., 1996, S. 189.

Nichts. Die beiden Momente des Absoluten sind von diesem als solchem unterschieden zu denken, auch wenn das Absolute sich durch sie selber bestimmt<sup>104</sup>.

Die *zweite Selbstdifferenzierung* wird durch die erste vermittelt. Das Nichts wird durch das Moment des Seins ausser dem Sein gegen dieses gesetzt. Das Sein steht deshalb nicht bloss als Moment neben dem Moment des Nichts, es ist dessen Prinzip. Das Nichts folgt aus der Gegenüberstellung zum Sein, ist jedoch ausser diesem und gegen dieses gesetzt<sup>105</sup>. Diese zweite Selbstdifferenzierung des Absoluten lässt das Nicht des Absoluten nicht als Absolutes, sondern als das Andere des Absoluten begreifen. Obwohl das Nicht des Absoluten aus diesem begriffen wird, ist es ausserhalb desselben. Dieses Andere ist als absolutes Negat des Absoluten als das Kontingente bestimmt, das Andere unter anderen möglichen Anderen<sup>106</sup>. Das so qualifizierte Andere kann unter der Kategorie der Quantität als Einzelnes gefasst werden. Das so bestimmte Einzelne kann nun als Entäusserungsmodus des Absoluten begriffen werden.

Die zweite Selbstdifferenzierung des Absoluten kann nur auf der Grundlage der ersten geschehen; nur aufgrund seiner internen Selbstdifferenzierung kann sich das Absolute ins Andere entäussern. Aufgrund der internen Selbstdifferenzierung kann folglich das Absolute der Grund für das kategorial Bestimmte sein: für Welt, Natur und Mensch.

Eine Stärke dieser Argumentation Cramers liegt darin, dass sie gleichermassen ein dualistisches Weltbild, wie auch ein pantheistisches Alleinheitsdenken relativiert. Sie überwindet einerseits einen Dualismus, der das Absolute und das Andere gleichgültig und haltlos nebeneinander sieht und andererseits einen Alleinheitsgedanken, welcher keine Selbständigkeit des Anderen neben dem Absoluten denken kann.

Anlehnend an Cramers Diktum, dass Theologie und Philosophie von demselben reden<sup>107</sup>, wenn sie das Absolute, bzw. Gott zu explizieren versuchen, will Wagner analog zu Cramers Überwindung der Grundaporie des kosmologischen Gottesbeweises die oben erwähnte Aporie des religiösen Bewusstseins überwinden, indem er „Struktur und Thema trinitarischer Theo-logie“<sup>108</sup> darlegt.

Wagner erhebt den (nicht unproblematischen) Anspruch, damit den Gottesgedanken in Aufhebung des Glaubensstandpunktes zu thematisieren. Er vollzieht den trinitarischen Gottesgedanken analog zur Cramer'schen Explikation der internen Selbstdifferenzierung des Absoluten nach. Das Absolute manifestiert sein Absolutsein aufgrund seiner eigenen Selbstdifferenzierung. Es kann nicht als unmittelbar Selbstbestimmtes gefasst werden ohne der Aporie des religiösen Bewusstseins aufzusitzen. Nur der aufgrund seiner Selbstdifferenzierung sich selbst als Gott offenbarende Gott kann – losgelöst vom religiösen Bewusstsein – als Gott ausgesagt werden.

Wagner weist darauf hin, dass eine solcherart explizierte göttliche Trinität nicht mit den traditionellen Ausformungen von Trinitätslehre in eins gesetzt werden kann<sup>109</sup>. Hingegen sind diese traditionellen Vorstellungsweisen als sekundärer Ausdruck der logisch-kategorialen Strukturierung der Trinität zu verstehen und müssen an der inneren Logik der göttlichen Selbstdifferenzierung gemessen werden.

Cramers Theorie des Absoluten sieht Wagner als eine trinitarische Theorie, in der nicht von den Momenten oder Personen der Trinität auf ihre Einheit oder ihr Wesen zurückgeschlossen wird. Es wird in umgekehrter Richtung im Ausgang von der Einheit die

---

<sup>104</sup> Wagner F., 1996, S. 201.

<sup>105</sup> Wagner F., 1996, S. 203.

<sup>106</sup> Wagner F., 1996, S. 204 mit Verweis auf Cramer.

<sup>107</sup> Wagner F., 1996, S. 183 mit Verweis auf Cramer Wolfgang, Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft., Frankfurt a.M., 1967, 54 f.

<sup>108</sup> Wagner F. 1996, S. 213 ff.

<sup>109</sup> Wagner F., 1996, S. 214.

interne Selbstdifferenzierung in die Momente vorgenommen. Der absolute Grund gründet sich als Grund seiner selbst ohne dabei seine Identität als absoluten Grund aufzugeben. Die Struktur dieses Sich-selbst-als-Grund-Gründens ist eine trinitarische, indem die Einheit als zweites Moment von Passivität und Aktivität gedacht wird. Dies führt Wagner zur Einsicht, dass die traditionelle Unterscheidung zwischen abstrakter Gottes- und Trinitätslehre aufgegeben werden muss. Eine Unterscheidung zwischen natürlich-vernünftiger und Offenbarungstheologie ist seines Erachtens nicht haltbar, sie muss in deren Einheit überführt werden. Das heisst: nur der trinitarisch differenzierte Gott verbürgt einen haltbaren Gottesgedanken. Wenn dem nicht so ist, so reiht sich die Trinitätslehre in eine Reihe beliebiger religiöser Gottesvorstellungen ein, ohne eine begründete Sonderstellung oder besondere Relevanz beanspruchen zu können. Wagner formuliert seine in diesem Zusammenhang zentrale These:

*„Die Aufhebung der Trennung von abstrakt-allgemeiner Gottes- und besonderer Trinitätslehre, von vernünftig-natürlicher und geoffenbarter Gotteserkenntnis führt notwendigerweise dazu, dass der als Trinität konzipierte Gottesgedanke ein Thema der Vernunft sein muss.“<sup>110</sup>*

Die von Wagner geforderte Aufhebung der Trennung zweier verschiedener Weisen der Gotteserkenntnis impliziert eine Reihe ungelöster Probleme, die an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden können. Es handelt sich dabei um das Verhältnis zwischen Vernunft und Glauben, zwischen Gott und Gottesgedanken<sup>111</sup> sowie zwischen Glaubensvollzug und Glaubensinhalten, fides qua und fides quae creditur<sup>112</sup>.

Den trinitarischen Gottesgedanken formuliert Wagner an Cramers Theorie des Absoluten anlehnend folgendermassen:

*„So baut sich die göttliche Selbstexplikation aus drei Momenten auf, die jedoch selber die Einheit und Totalität der Momente repräsentieren. Das Selbstbestimmen – als Vater vorgestellt und als Allgemeinheit gedacht –, das allein sich bestimmt, unterscheidet von sich sein Bestimmtsein als Anderssein (Sohn, Besonderheit), das aufgrund des Selbstbestimmens als bestimmt Bestimmtes oder das Andere des Anderen selbst-bestimmend (Geist, Einzelheit) ist.“<sup>113</sup>*

In „Geld oder Gott“ formuliert Wagner denselben Gedanken etwas knapper folgendermassen:

*„Der sich selbst gleiche Gott (Allgemeinheit als „Vater“) ist in seinem Unterschied (Besonderheit bzw. Bestimmtheit als „Sohn“) bei sich selbst und mit sich identisch (Geist).“<sup>114</sup>*

Gott – als Absolutes im Cramer’schen Sinne gedacht – bestimmt sich selber im Rahmen der immanenten bzw. ersten Selbstdifferenzierung als offen für das Andere, als unterschieden vom Anderen, ohne dass dadurch seine Einheit gefährdet wäre. Gott als Vater

---

<sup>110</sup> Zitat: Wagner F., 1996, S. 215.

<sup>111</sup> Siehe zu den entsprechenden Schwierigkeiten z.B. Dalferth 1992, S. 15 ff. „VIII Die Aporie berifflichen Gott-Denkens“

<sup>112</sup> Diese Aspekte sind in Wagner F., 1996, S. 227 – 237 dargestellt.

<sup>113</sup> Zitat: Wagner F., 1996, S. 239.

<sup>114</sup> Zitat: Wagner F., 1985, S. 140.

bestimmt sich selber als Sohn ohne dadurch seine Identität (im Geist) preiszugeben. Jedes der drei Momente teilt sich den beiden anderen vollständig mit und ist von ihnen abhängig, was jeweils vice versa gilt. Damit stellt jedes der Momente in seiner Abhängigkeit von den anderen Momenten auch die Totalität und Einheit der Momente dar. Die interne Selbstmitteilung der drei Momente schliesst deren grundsätzliche Mitteilbarkeit für anderes ein, womit sich nun eröffnet, dass der trinitarische Gott als Grund für das religiöse Bewusstsein mitteilbar ist. Gott als Grund des religiösen Bewusstseins, der trinitarische Gottesgedanke als Grund des Glaubens ergibt sich also nicht im Regress des religiösen Bewusstseins auf diesen Grund, sondern in der Erhebung des Glaubens zur vernünftigen Einsicht in den sich selbst konstituierenden und mitteilenden (absoluten) Grund<sup>115</sup>.

Welt und Mensch werden aus der trinitarischen Struktur des Gottesgedankens, genauer aus dem für diesen konstitutiven Gedanken der gegenseitigen Mitteilbarkeit und der grundsätzlichen Offenheit für das Andere begriffen. Wie es der trinitarischen Struktur entspricht, dass die einzelnen Momente sich als das Andere mit sich selbst identisch bestimmen und einander mitteilen, bestimmt sich das Verhältnis Gott – Welt / Mensch über die Mitteilbarkeit, welche ein freies und selbständiges Anderssein ausser Gott aus und durch Gott gewährleistet. In der durch die interne Mitteilbarkeit grundsätzlich gewährleisteten Mitteilbarkeit überschreitet sich Gott (das Absolute bei Cramer) selber in sein Anderssein. Die Christologie vollzieht die externe (zweite) Selbstdifferenzierung Gottes (des Absoluten) in sein Anderes, den Menschen. Dieses Anderssein korrespondiert mit der immanenten Selbstmitteilung deshalb, weil es diese an seiner eigenen Stelle vollzieht und mitteilt<sup>116</sup>, d.h. weil Gott sich in Christus auf den Menschen hin selbst überschreitet.

Die explizierte Mitteilbarkeit Gottes für das Anderssein gründet somit in der Manifestation des göttlichen Selbstseins als menschliches Anderssein und des menschlichen Andersseins als göttliches Selbstsein. Mit anderen Worten: Die Christologie ist der Ermöglichungsgrund dafür, dass der trinitarische Gottesgedanke für den Menschen mitteilbar wird, und dass sich der Glaube in der vernünftigen Einsicht zum trinitarischen Gottesgedanken erheben kann. Tod und Auferstehung Gottes in Jesus Christus explizieren metaphorisch die Aufhebung der angesichts lebensweltlicher Wirklichkeit unhaltbaren Asymmetrie zwischen allmächtigem Gott und schlechthin abhängigen Menschen. Die Christologie als zweite (externe) Selbstdifferenzierung Gottes hebt den Unterschied, die Asymmetrie zwischen Gott und Mensch insofern kategorisch auf, dass die jeweilige Selbstexplikation nur an Stelle des jeweils Anderen möglich ist. Der so verstandene Glaube hat Teil an der Selbstexplikation Gottes, der Mensch ist gleichzeitig aus und durch Gott, wie auch in selbständigem Anderssein, von Gott unterschieden zu begreifen<sup>117</sup>.

Das Christologie–Verständnis Wagners wirft eine ganze Reihe weiterer Fragen und Probleme auf, welche an dieser Stelle nicht erörtert werden<sup>118</sup>. Es gilt nun, am Ende

---

<sup>115</sup> Wagner F., 1996, S. 240.

<sup>116</sup> Wagner F., 1996, S. 241.

<sup>117</sup> Auch im Zusammenhang dieser Ausführungen weist Wagner auf den m.E. wichtigen Zusammenhang hin, dass dadurch sowohl eine dualistische, wie auch eine pantheistische Sicht des Verhältnisses Gott – Mensch/Welt relativiert wird.

<sup>118</sup> Eine knappe Skizze findet sich im Vorwort von Wagner F., 1996, S. 9 – 12. Wagner skizziert die „Revolutionierung des Gottesgedankens“, die darauf abhebt, die Inkarnation Gottes in Jesus Christus, dessen Tod und Auferstehung als metaphorische Versprachlichung des Umstandes zu verstehen, dass der Gedanke des unmittelbar selbst- und allmächtigen Gottes zum Scheitern verurteilt ist. Der revolutionierte Gottesgedanke „aufersteht aus dem Tod“ des von der radikalen Religionskritik getroffenen Gottesgedankens, indem das asymmetrische Verhältnis Gott – Mensch

dieses Exkurses zu Wagners Rezeption der Cramer'schen Theorie des Absoluten nachzufragen, ob Wagners solchermaßen begründeter Gottesgedanke einer Konsistenzprüfung standhalten kann.

Es ist gewiss ein grosses Verdienst Wagners, den Gottesgedanken konsequent aus sich selbst heraus entfaltet zu haben. Wer Cramers Theorie des Absoluten nachvollziehen kann wird Wagner zugestehen müssen, dass er diese sorgfältig in eine philosophische Theo-logie überführt hat. Der Gottesgedanke Wagners ist von seinen eigenen Voraussetzungen her als konsistent zu beurteilen. Es bleibt in der Folge jedoch eine ganz zentrale Frage offen:

Ist Wagner mit seiner Darstellung des Gottesgedankens ein *Gottesbeweis*, eine Fremdbegründung des Glaubens durch die Vernunft gelungen?

Diese Frage muss entschieden verneint werden.

Auch wenn die Erhebung des Glaubens zur vernünftigen Einsicht in den Gottesgedanken als Teil der göttlichen Selbstexplikation gefasst wird, hat sich der Glaube noch nicht auf die Vernunft hin selbst überschritten. Er bleibt dabei, seinen Gegenstand zu glauben insofern, dass vom Gottesgedanken nicht auf die Notwendigkeit der Existenz Gottes und auf die Notwendigkeit, an ihn in der Weise des christlichen Glaubens zu glauben geschlossen werden kann. Wagners Theo-logie bleibt insofern Theologie, dass sie sich darum bemüht, den christlichen Gottesgedanken vernünftig nachzuvollziehen. Sie fügt den Bemühungen der Theologie nichts qualitativ Neues hinzu<sup>119</sup>. Auch wenn Wagner den von der radikalen Religionskritik postulierten Tod Gottes in sein theologisches System integriert, gelingt es ihm nicht, jene grundsätzlich zu überwinden. Sein Gottesgedanke implementiert sich nicht selber aufgrund einer Vernunftnotwendigkeit. Seine allfällige *Bedeutung* erlangt auch er nur als Gegenstand des geglaubten Glaubens. Ein Gottesgedanke, der zwar vernünftig, aber ohne Bedeutung ist, emanzipiert sich nicht vom Vorwurf der Religionskritik, ein Konstrukt eines bestimmten kulturellen oder psychologischen Bewusstseins zu sein.

Damit sind wir bei der Fragestellung des nächsten Abschnittes angelangt, der Bedeutung des Wagner'schen Gottesgedankens für eine Theologie, welche nicht von der „Geldstufe des Bewusstseins“ usurpiert ist.

#### 4.6.2.2 Die Bedeutung des Wagner'schen Gottesgedankens für eine gegen die „Geldstufe des Bewusstseins“ immunen Theologie

Mit dieser Überschrift ist die Frage gestellt, inwiefern Wagner seinem eigenen Anspruch genügen kann. Dieser Anspruch besitzt eine doppelte Stossrichtung. Einerseits „nach innen“, in Richtung der Theologie und andererseits „nach aussen“, im Hinblick auf die kritische Potenz der Theologie angesichts dessen, was Wagner die „Geldstufe des Bewusstseins“ nennt.

##### *4.6.2.2.1 Die Bedeutung des Wagner'schen Gottesgedankens für die theologische Reflexion*

Was der Gottesgedanke Wagners nicht leisten kann wurde oben schon erwähnt. Er bringt mit dem Rückgriff auf den Versuch der vernünftigen Begründung des Absoluten

---

im Gedanken der ausdifferenzierten Einheit von Gott und Mensch (in Jesus Christus) dialektisch in ein symmetrisches Verhältnis vermittelter Selbstbestimmung und Freiheit überführt wird. Ausführlich dargestellt findet sich Wagners Position zur Christologie in: Wagner F., Theologie und Christologie, in: Wagner F., 1989, S. 287 – 369.

<sup>119</sup> Vgl.: Dalferth Ingolf U., Über Einheit und Vielfalt des christlichen Glaubens, Eine Problemskizze, in: Härle W. und Preul R. (Hrsg.) Glaube, Marburger Jahrbuch Theologie IV, Marburg 1992, S. 103 f.

weder einen rationalen Gottesbeweis noch eine rationale Begründung des Glaubens hervor. Er bringt nichts qualitativ Neues in die Diskussion ein. Was aber kann er trotzdem leisten?

Der rationale Nachvollzug des Gottesgedankens, wie ihn Wagner vorführt, kann wesentlich zur Plausibilisierung und Vergewisserung von tradierten Glaubensinhalten beitragen. Wagner leistet in diesem Zusammenhang aber nicht mehr und nicht weniger als andere ernstzunehmende Theologen. Seine eigentliche Leistung liegt darin, die Problematik positioneller Theologien unter dem Blickwinkel ihrer Anfälligkeit auf die Strukturlogik des Geldes aufgezeigt zu haben. Formal gleich-gültig nebeneinander bestehende theologische Ansätze, welche im Wettbewerb um die besseren Argumente stehen und diese verwertend zu ihrem „Kapital“ machen, stehen unter der Strukturlogik des Marktes und des Geldes als dessen Funktionsgaranten. Theologische Inhalte werden im Hinblick auf ihre Verwertungsfunktion im Kontext verabsolutierter Kommunikation wahrgenommen. Die Begriffe der entsprechenden theologischen Ansätze sind – analog zu den Funktionen des Geldes – tautologisch begründet. Auf dieser Basis kann es wohl nicht gelingen, theologischen Inhalten, dem christlichen Glauben oder einer christlichen Ethik eine Relevanz zu verleihen, welche über diejenigen Menschen hinausreicht, welche sie ohnehin schon befürworten. Theologietreibende und Glaubende, welche die Subjekte ihrer theologisch dargelegten oder geglaubten Gegenstände sind, werden sich in Wettbewerbsstrukturen Geltung verschaffen müssen und sich dadurch nicht qualitativ, sondern nur gleichsam quantitativ – durch mehr oder besser in ihrem jeweiligen Kontext verankerte Argumente – von anderen, formal gleich-gültigen Anbietern unterscheiden.

Die dialektische Theologie, darauf weist auch Wagner hin, überwindet diese Aporie durch den radikalen Subjektwechsel. Gott ist nicht Gegenstand, sondern Subjekt des Glaubens. Wagner wirft jedoch der dialektischen Theologie vor, die tautologischen Begründungszusammenhänge nicht zu überwinden. Der selbe Vorwurf kann jedoch seiner eigenen Argumentation auch gemacht werden. Es ist zwar durchaus reizvoll, den Gottesgedanken analog zu Cramers Theorie des Absoluten zu entfalten und es erscheint wie ein glücklicher Zufall, dass sich auf diese Weise die Offenbarungsinhalte der Trinität und der Christologie rational nachvollziehen lassen. Doch wird, wie Dalferth vermerkt, dadurch die *petitio principii* lediglich auf eine andere Ebene verschoben<sup>120</sup>. Hier hört die Reichweite der Wagner'schen Argumentation auf. Es gelingt ihr zwar zu zeigen, dass auch das theologische Denken nicht immun ist gegenüber dem religiösen Charakter des Geldes, welches weder der sinnlich-gegenständlichen Gegenwart bedarf noch explizit Thema sein muss, um bestimmungsmächtig zu sein<sup>121</sup>. Doch ist Wagner blind dafür, dass er mit seiner eigenen Argumentation den von ihm beklagten Zusammenhängen nicht enttrinnen kann.

Eine weitere Dimension der Wagner'schen Argumentation ist ihr Potential im Hinblick auf eine „Entmythologisierung des Mammon“. Es gelingt Wagner, die religiöse Dimension des Geldes als durchgängiges Prinzip aufzuzeigen. Er kann dadurch den Weg ebnen für eine nüchterne theologische Auseinandersetzung mit dem Phänomen „Geld“, welche sich weder auf dämonisierenden noch moralisierenden Allgemeinplätzen verliert. Das kann theologischen Argumenten zu mehr Prägnanz, einer genuin theologischen Position, zu einer neuen Qualität im gesellschaftlichen Diskurs verhelfen.

---

<sup>120</sup> Vgl.: Dalferth I.U., 1992, S. 103.

<sup>121</sup> Wagner F., 1985, S. 13 f.



#### 4.6.2.2.2 *Die Bedeutung des Wagner'schen Gottesgedankens für die kritische Potenz der Theologie*

Wie schon verschiedentlich erwähnt, gelingt es zwar Wagner nicht, eine rationale Begründung des Gottesgedankens und des christlichen Glaubens zu geben. Was ihm allerdings gelingt, ist eine kritische Reflexion – nicht einzelner theologischer Positionen – sondern des Umstandes, dass Theologie, wenn sie von einer subjektiven Position aus mit einem Anspruch auf Objektivität entwickelt wird, der Strukturlogik des Geldes verpflichtet ist. Dies kann – konsequent durchgedacht – mit einer nicht intendierten Begründung oder Legitimation der eigenen Bedeutungslosigkeit gleichbedeutend sein. Formalisierung und Funktionalisierung theologischer Inhalte im Hinblick auf bestimmte, konkurrierende Positionen ist gleichbedeutend mit deren inhaltlicher Relativierung und Vergleichgültigung. Sie folgen dann den Gesetzen des Warenverkehrs und gewinnen kein eigenständiges Profil gegenüber kritischen wie unkritischen nicht – theologischen Positionen. Ein theologischer Blick auf die Bedingungen der Gegenwart soll aber nicht bloss schon Gesagtes wiederholen und von einer theologischen Position aus reformulieren, sondern zu genuin theologischen Aussagen kommen.

Gewiss gelingt es Wagner, durch den theo-logischen Nachvollzug von Cramers Theorie des Absoluten den trinitarisch–christologischen Gottesgedanken rational zu plausibilisieren. Darin liegt durchaus ein Verdienst, auch wenn dadurch nichts qualitativ Neues geleistet wurde. Eine rationale Begründung schafft er damit jedoch nicht und somit auch keine rationale Notwendigkeit, den Glauben an den christlichen Gott anzunehmen. Er exerziert jedoch das Anliegen vor, die Bedeutung des christlichen Glaubens im Kontext der Gegenwart gleichzeitig möglichst rational und von möglichst „weit innen“ her zu bestimmen. Damit kann zweierlei geleistet werden: einerseits die Annahme der Herausforderung, theologische Zentralgehalte wie die Trinität und die Christologie losgelöst vom religiösen Bewusstsein, so allgemein einsichtig wie möglich zu plausibilisieren<sup>122</sup>. Andererseits kann die schon erwähnte Notwendigkeit wahrgenommen werden, einen genuinen Beitrag zu leisten, der – mindestens im Rahmen der Plausibilisierung – nicht bloss theologisch reformuliert, was andernorts auch schon gesagt wurde.

Der Gottesgedanke Wagners kann als Verankerungspunkt einer theologischen Sichtweise auf die Gegenwart gelten, welche bewusstseinsbildend im Hinblick auf den „Geldpantheismus“, die Bedeutung der Strukturlogik des Geldes als durchgängiges Prinzip aller funktional ausdifferenzierten Gesellschaftsbereiche wirken kann. Er kann einen Ausgangspunkt für eine theologische Beurteilung des Säkularisierungsprozesses abgeben, weil er sich dem Verdacht weitgehend entziehen kann, sich an vormodernen Positionen festzuklammern, indem er versucht, die Einwände der radikalen Religionskritik dialektisch zu überwinden. Hier liegt aber eine weitere Grenze des Wagner'schen Gottesgedankens: Man könnte ihm nicht ganz zu Unrecht vorwerfen, es gelinge ihm lediglich eine dialektische Vereinnahmung dieser Kritik, um aus dem religionskritischen Tod Gottes seinen Gottesgedanken auferstehen zu lassen. Damit schafft er jedoch wie erwähnt für niemanden Notwendigkeit, in seinen Denkbemühungen mehr zu sehen als ein gedankliches Konstrukt, geschweige denn, dieses Konstrukt sich anzueignen. Die Religionskritik bleibt so gesehen im Recht. Es sei deshalb an dieser Stelle die rhetorische Frage gestellt, ob es überhaupt das Ziel theologischer Ratio sein soll, die radikale Religionskritik zu überwinden, oder ob nicht vielmehr (nach innen) rationale Vergewisserung und (nach aussen) rationale Plausibilisierung des Glaubens ihre Aufgabe sei.

---

<sup>122</sup> Damit schützt sich die entsprechende Argumentation trotz ihrer Anbindung an „fundamentale“ Gehalte des christlichen Glaubens vor Fundamentalismen.

Es kann ausserdem eine sehr bedeutsame Aufgabe der Theologie sein, eine rationale „Entmythologisierung des Mammon“ zu betreiben. Die Theologie kann die in der – unter anderem durch Wagner angeregten – Selbstreflexion gewonnenen Erkenntnisse nach aussen wenden und die „Entmythologisierung des Mammon“ als rationale Kritik an Tabuthemen ökonomischer Rationalität betreiben. Sie kann zwanghafte und quasi-religiöse Phänomene des geldbestimmten Weltumganges aufdecken und aus theologischer Perspektive rational kritisieren.

Allerdings ist zu beachten, dass im Felde der Soziologie schon oft auf Analogien zwischen religiösen und geldmässig bestimmten Strukturen hingewiesen worden ist<sup>123</sup>. Ein genuin christlich-theologischer Zugang, der von keiner anderen Disziplin geleistet werden kann, muss einerseits darauf hinweisen, wie tief in den christlichen Glaubens- und Offenbarungsinhalten die Geld-Glaubens-Analogien verankert sind und andererseits, wie stark sie gerade deshalb geeignet sind, den Menschen ausser in seinen rationalen, auch in seinen spirituellen und moralischen Dimensionen anzusprechen. Eine kirchliche Aufgabe ist es in der Folge, die Bedeutung dieser Umstände in die Praxis von Predigt, Seelsorge, Katechese und Diakonie zu übertragen.

Es ist bedauerlich, wenn eine gedankliche Leistung, wie sie Wagner vollbringt, letztlich an ihren eigenen Ansprüchen scheitert. Es kann dadurch geschehen, dass dabei unbesehen bleibt, was an ihr durchaus erhellend wäre.

Wagner selber nimmt sich die Möglichkeit, bei einem möglichen Scheitern seines Letztbegründungsversuches nicht vor dem Nichts zu stehen, indem er dem Glauben zu wenig zumutet. Er schliesst sich Luhmann'schen Bestimmungen des christlichen Glaubens als Kommunikationsmedium, als Selektionsofferte im Hinblick auf Kontingenzbewältigung an. Er weist darauf hin, dass der Glaube nach der Weise eines reflexiven Mechanismus funktioniere, was ihn auf die Stufe eines subjektiv zureichendes, jedoch objektiv unzureichendes Fürwahrhalten versetze<sup>124</sup>. Solche Bestimmungen des Glaubens enthalten nichts, was diesen qualitativ von irgend einem Allerweltsglauben unterscheiden würde. Die Hinzufügung von spezifisch christlichen Inhaltsangaben ändert an diesem Umstand nichts. Eine Möglichkeit, die von Wagner nicht ausgeschöpft wird, ist eine nähere Anbindung des Glaubensbegriffes an den in Anlehnung an Cramer entfalteten Gottesgedanken. Die relative Selbständigkeit des Menschen sollte nicht nur im Hinblick auf seine Rationalität, die „Erhebung des Glaubens zur vernünftigen Einsicht“ reflektiert werden, sondern im Hinblick auf den Glaubensvollzug als Antwort auf die intern trinitarisch und extern christologisch formulierbare Selbstdifferenzierung Gottes. Ein solcher Zugang distanziert sich von der monoperspektivischen Sichtweise einer – vorgeblich – absolut gesetzten Vernunft zugunsten einer dreifachen Perspektivenvielfalt, welche den Menschen als rationales, moralisches und spirituelles Wesen in Betracht zieht.

#### 4.7 Zusammenfassende Kritik

Auch wenn Wagner nicht alles leisten kann, was er sich vorgenommen hat, so ist trotzdem die Bedeutung seines Gottesgedankens für eine Theologie, welche nicht der „Geldstufe des Bewusstseins“ verpflichtet ist, nicht zu unterschlagen. Er will die Dialektik zwischen natürlichem und offenbarungstheologischem Gottesgedanken insofern in eine

---

<sup>123</sup> Marx, Weber, in jüngerer Zeit Luhmann Luckmann und andere. Einen anregenden Überblick gibt: Deutschmann Christoph, Die Verheissung des absoluten Reichtums, zur religiösen Natur des Kapitalismus, Frankfurt / New York, 1999.

<sup>124</sup> Wagner F., 1985, S. 34 ff.

neue Synthese überführen, dass er den Nachweis zu erbringen versucht, dass die Offenbarungstheologischen Inhalte in metaphorischer Sprache wiedergeben, was eine rationale Begründung des Begriffes des Absoluten ebenso herleiten kann. Religionsphilosophie und Theologie fallen für ihn in eins zusammen und der Subjektwechsel, den die dialektische Theologie offenbarungstheologisch begründet, kann scheinbar rational und damit unabhängig vom subjektiv-religiösen Bewusstsein begründet werden.

Damit hofft Wagner den Umstand zu überwinden, dass eine positionell verfasste Theologie von ihrem jeweiligen Standpunkt aus mit tautologisch begründeten Argumenten operiert<sup>125</sup>. Die konsequent rationale Herleitung eines theologischen Argumentariums vom Gottesgedanken her, der sich nicht um mehr oder bessere Argumente einer bestimmten theologischen Position kümmert, kann im Hinblick auf die Überwindung einer der Strukturlogik des Geldes verpflichteten Theologie einiges leisten. Ein Weiterdenken von Wagners Ansatz her kann die Augen für einen Vernunftgebrauch – auch im Kontext der Theologie – öffnen, der sich von einer subjektiven Position aus einen Kapitalstock an Argumenten aneignet, um in der Konkurrenz zu anderen Positionen bestehen zu können. Es geht dabei um Marktmechanismen wie Verdrängung und Aneignung zur Stärkung der eigenen Position. Die Geprägtheit solcher Prozesse von der Strukturlogik des Geldes ist offensichtlich.

Wagner versucht eine Alternative zu skizzieren: Selbstbestimmung nicht durch aneignende Verwertung des Anderen, sondern durch interne und externe Selbstdifferenzierung in Offenheit für das Andere. Dieser Weg vermag die Autonomie theologischen Argumentierens gegenüber den Argumenten anderer Disziplinen zu gewährleisten, es verhilft ihm zu einer eigenen Qualität. Dieser Weg bietet die Möglichkeit, sich von der Metaphorik des Geldes zu lösen, welche auch theologisches Reden immer wieder prägt. Aber: auch eine vom Wagner'schen Gottesgedanken her argumentierende Theologie gründet ihre Autonomie lediglich auf einen *Gedanken*, der zwar vernünftig, jedoch unhintergebar an die Bedingung menschlicher Bedingtheit geknüpft ist. Der Gottesgedanke kann deshalb die Gotteswirklichkeit nicht einholen ohne diese spekulativ auf das Gott-Denken zu reduzieren<sup>126</sup>.

Für dessen Bedeutung entscheidend ist deshalb die Annahme einer „hinter“ diesem Gedanken real existierenden Wirklichkeit. Diese Annahme ist die Bedingung für die Möglichkeit des Gedankens wie auch der Bedeutung, welche eine „dahinter“ stehende Wirklichkeit für das Subjekt allenfalls besitzen kann. Glaube und Nicht-Glaube treffen sich einerseits in dieser Annahme, unterscheiden sich gleichzeitig aber darin, dass diese Annahme für den einen der Vollzug des Annehmens, für den anderen Hypothese ist. Die rational-radikale Religionskritik bleibt somit im Recht. Es gibt keinen Grund und keine Notwendigkeit, die Hypothese aufgrund der vernünftigen Einsicht in den sie verifizierenden Gedanken als bedeutsam anzuerkennen. Hingegen besteht für Glaubende die Chance, Offenbarungsinhalte streng rational nachzuvollziehen und sich ihrer einerseits zu vergewissern und sie andererseits nach aussen zu plausibilisieren.

In seiner Eigenschaft als Gedanke besitzt der Wagner'sche Gottesgedanke gleichzeitig seine Chance und seine Grenze. Als Gedanke kann er das theoretisch-theologische Denken schärfen. Als Gedanke kann ihm aber kein Beitrag zur Selbstüberschreitung der Theologie zur Theologie gelingen. Da, wo Wagner vorgibt, er sei dazu in der Lage, impliziert er stillschweigend Glauben. Es ist deshalb weiterhin der Glaube, welcher Theologie oder Religionsphilosophie von der Theologie unterscheidet.

---

<sup>125</sup> Weil sie auf der Basis der religiösen Bewusstseins verankert voraussetzen, was sie zu begründen versuchen.

<sup>126</sup> Vgl. Dalferth I.U., 1992, S. 15 ff und S. 18 ff.

Eine dahingehende Begründung liefert nicht etwa eine apodiktisch vorgetragene Glaubensapologie, sondern eine von Simmel her (und in gewissem Sinne von Wagner selber) entfaltete Kritik an Wagner. Das opus magnum der Vernunft, eine Begründung des Gottesgedankens, die mehr ist als blosses Sagen, kann so wenig gelingen, wie eine philosophische Begründung des Absoluten. Der Grund dafür liegt darin, dass der letzte Rest an Geldlogik gerade da nie ausgeräumt werden kann, wo es der Vernunft um Gott geht. Die menschliche Vernunft kann sich den absoluten Vernunftbegriff nur glaubensmässig bzw. vereinnahmend verwertend aneignen. Er kann sich dergestalt nicht selber aus der von Simmel konstatierten Wesensverwandtschaft mit dem Geld befreien. Simmel weist darauf hin, dass selbst der Intellekt sich nicht dem entziehen kann, was Wagner die „Geldstufe des Bewusstseins“ nennt, im Gegenteil: die Qualität des Geldes wie des Intellektes ist für Simmel die jeweils qualitätslose Allgemeinheit<sup>127</sup>.

Der Intellekt kann als Sitz der Vernunft im Menschen gelten, Intelligenz als Vernunftkapital individueller Denkfähigkeit. Intellekt und Intelligenz als Ausdrucksformen von Kontingenz und der Bedingtheit des menschlichen Daseins haben keinen Zugang zu einer absoluten und unbedingten Vernunft, die Setzung eines einheitlichen Vernunftbegriffes durch den Intellekt bleibt von da her ein Postulat.

Die Gebrochenheit des menschlichen Umganges mit der Vernunft verunmöglicht nicht nur prinzipiell die Fassung eines einheitlichen oder absoluten Vernunftbegriffes, sie ermöglicht im Gegenzug das eigentlich Unmögliche: vernünftiger und weniger vernünftige Argumente, eine quantifizierte Vernunft. Darin liegt ihre Analogie zur Strukturlogik des Geldes. Grössere Intelligenz kann ein grösseres „Vernunftkapital“ akkumulieren, die Evidenz des Vernünftigen gibt dem Vernunftbegabten Macht gegenüber dem weniger Begabten<sup>128</sup>. Die im menschlichen Intellekt gebrochen angelegte Vernunft fungiert als das Geld, mit dem sich der Intelligentere sein „recht haben“ erkauft. Die menschliche Vernunft als qualitätsloses Vermögen bringt Argumente abwägend in eine quantifizierte Beziehung zu einer postulierten allgemeinen Vernunft (ein Argument ist vernünftiger oder weniger vernünftig) und macht sie dadurch untereinander vergleichbar. Einmal als vernünftig anerkannt, werden Argumente angeeignet und dem „Kapitalstock“ des Intellektes zugeschlagen. Dadurch funktioniert die argumentierende Vernunft wie das Geld, welches als qualitätsloser Wertmesser Güter in quantifizierte Beziehungen zu einem unterstellten allgemeinen Wert setzt und dadurch vergleichbar macht. Wagner weist selber den zirkulären Charakter dieses Prozesses auf.<sup>129</sup> Dasselbe muss nun für die Vernunft, bzw. für die Vernunfttätigkeit gelten:

Wenn Wagner fordert, dass die Vernunft zum Absoluten hin sich selber überschreiten solle<sup>130</sup>, sitzt er einer Begriffsverwirrung bzw. einer implizit angenommenen, zirkulären Begründung von Vernunft auf. Es ist der menschliche *Intellekt*<sup>131</sup>, der sich mit Hilfe der Intelligenz als „Vernunftkapital“ zur absoluten Vernunft hin überschreiten will, der sich mit dem „Geld“ des vernünftigeren Arguments das „recht haben“ erkauft. Das disqualifiziert die menschliche Vernunfttätigkeit als solche in keiner Weise, es soll nur aufgezeigt werden, dass es auch Wagner nicht gelingt, diesen Umstand zu umgehen.

Das Postulat der sich selbst zum Absoluten hin überschreitenden Vernunft impliziert ebenso eine *petitio principii*, wie das religiöse Bewusstsein, welches den Gottesgedanken begründet. Wagners Methode ist denjenigen Bedingungen verhaftet, die sie zu

---

<sup>127</sup> Simmel G., 1989, (GSG 6), S. 604.

<sup>128</sup> Simmel G., 1989, (GSG 6), S. 604.

<sup>129</sup> Wagner F., 1985, S. 20 ff.

<sup>130</sup> Wagner F., 1985, S. 138.

<sup>131</sup> Um hier den von Simmel in diesem Zusammenhang verwendeten Begriff zu verwenden.

transzendieren vorgibt. Die Abgrenzung zwischen aufgeklärter Vernunft und rechnendem Verstand, wie sie Wagner in „Christentum und Moderne“ vorführt, seine Kritik am immanenten Widerspruch der Verstandeskultur zielt zwar genau auf dieses Problem<sup>132</sup>. Es gelingt Wagner damit jedoch nicht, dieses Dilemma im Rahmen seiner eigenen Argumentation zu überwinden, er fällt im Gegenteil unter die schon von Hegel vorgeführte Metakritik am Vernunftbegriff der Aufklärung. Er nimmt den Glauben als von ihm selber theologisch unbewältigtes Problem stillschweigend in die philosophische Begründung der Vernunft hinein, um flugs die Identität der Gegenstände von Philosophie und Theologie zu behaupten<sup>133</sup>.

Sein Versuch scheitert an der kontingenten Bedingung der menschlichen Vernunft, der Intelligenz als „Vernunftkapital“. Diese ist zwar zu ausserordentlichen Leistungen befähigt, wohl aber nicht, sich selber zur absoluten Vernunft hin zu überschreiten. Dieser Versuch ist in besonderem Masse der Strukturlogik des Geldes verhaftet, welches (nach Simmel) zum Selbstzweck, zum allgemeinen und absoluten Wert wird, obwohl es grundsätzlich der Bemessung von Wertrelationen dient. Diese, in einer tautologischen Begründungsstruktur ihren Ausgang nehmende Dynamik ist charakteristisch für das Geld. Ein Vernunftgebrauch, der gerade dieser Dynamik aufsitzt, wird die „Geldstufe des Bewusstseins“ nicht überwinden können.

Damit bricht eines der Grundargumente zusammen, mit deren Hilfe Wagner Gott zum Thema der Vernunft machen will. Er kann sich der Strukturlogik des Geldes, der „Geldstufe des Bewusstseins“ nicht entziehen und bleibt ihr gerade da verhaftet, wo er seine Argumente verankern möchte. Das disqualifiziert nicht grundsätzlich seine restlichen, wertvollen Bemühungen. Es zeigt jedoch zweierlei: Es wird wohl einerseits weiter Sache des sich selbst differenzierenden Glaubens sein, der sich der externen Selbstdifferenzierung Gottes für sein Anderes in Jesus Christus öffnet, um in „Gott“ mehr zu erkennen als einen komplexen, aber bedeutungslosen Gedanken oder ein blosses Wort. Es wird andererseits der Theologie nicht gelingen, unter Ausschluss des Glaubens reine Theo-logie zu sein. Sie verlöre damit nicht bloss ihren Gegenstand, sondern ihre Identität. Glaube und Theologie sind um ihrer jeweiligen Identität willen aufeinander angewiesen. Sie sind es genau da in ganz besonderem Masse, wo es gilt, die eigene Qualität gegenüber wissenschaftlichen und religiösen Theorien und Praktiken der Komplexitäts- und Kontingenzbewältigung zum Ausdruck zu bringen, ohne sich nach der Strukturlogik des Geldes als „gleich-gültige“ (und dadurch beliebig ersetz- und austauschbare), oder allenfalls „mehr-wertige“ unter anderen zu erweisen.

Einen Ausweg bietet nicht ein neuer Versuch, einen Begriff oder einen Gedanken absolut zu begründen, sondern eine aus autonomer Selbstbestimmung entfaltete Theorie, welche nicht nur die Rationalität, sondern den Menschen als Ganzen, unter Einschluss der Dimensionen der Moralität und der Spiritualität in den Blick nimmt. Der Holzweg von Wagners Versuch erweist sich darin, dass er vorgibt, eine rein rationale Beobachterperspektive einnehmen zu können<sup>134</sup>. Damit kann er das Dilemma nicht überwinden, das er an anderen theologischen Ansätzen moniert. Sein gedankliches Lavieren zwischen einem absoluten Vernunftbegriff und der menschlichen Vernunfttätigkeit ist Ausdruck derjenigen Struktur, welche Simmel als „Doppelrolle des Geldes“<sup>135</sup> beschrieben hat: gleichzeitig externe Referenzgrösse und internes Tauschgut zu sein. Die Überwindung der „Geldstufe des Bewusstseins“ im theologischen Kontext kann so nicht gelin-

---

<sup>132</sup> Wagner F., 1996, S. 263 f.

<sup>133</sup> Vgl. Dalferth I. U., 1997, S. 147.

<sup>134</sup> Vgl. Dalferth I.U., 1997, S. 24 ff.

<sup>135</sup> Vgl.: oben, Abschnitt 2.4.2.

gen. Sie wird nur gelingen können, wenn die Theologie menschengerechter ausformuliert wird, als es Wagner gelingt: weder bloss als das Tun von Theologen, noch als Reflex einer absolut gesetzten Vernunft, sondern als rationale Auseinandersetzung mit den Bedingungen und Gründen des Glaubens in spiritueller Hinsicht (als Dogmatik, Glaubenslehre) und in ethisch-moralischer Hinsicht (als theologische Ethik). Nur so verliert sie weder den Bezug zur Wirklichkeit Gottes als ihrem Wahrheitskriterium, noch den Bezug zur menschlichen und nicht-menschlichen Umwelt als ihrer eigenen, kontingenten Bedingung.

## Exkurs: Theologische Grundannahmen

Die Auseinandersetzung mit Falk Wagner ist im Hinblick auf die vorliegende Thematik durchaus ertragreich, wenn auch Wagner nicht in allen Punkten zugestimmt werden kann. Die diesem Exkurs vorausgehende Beurteilung der Wagner'schen Position impliziert eine Reihe theologischer Grundannahmen. Die beiden wesentlichsten werden hier kurz dargestellt, damit sie für die weitere Entfaltung in den Abschnitten des folgenden Kapitels zur Verfügung stehen.

Die Grundannahmen sind an dem Punkt zu verorten, an dem die Wahrheit des Ausgesagten nicht mehr rational plausibilisiert werden kann. Die Theologie als Disziplin wissenschaftlicher Denktätigkeit ist um ihrer Glaubwürdigkeit und Plausibilität willen nicht darauf angewiesen, die Denknöwendigkeit (Wahrheit) des Glaubens oder des Gottesgedankens rational nachzuweisen. Sie soll den Glauben, für den sie steht, plausibel *nach*-denken. Die Wahrheit des *Nach*-gedachten<sup>1</sup> steht und fällt mit der Wahrheit des Glaubens. Diese aber lässt sich nicht in der Perspektive der Rationalität einholen<sup>2</sup>, weil der Mensch – das ist die erste Grundannahme – nicht uneingeschränkt das Subjekt seines Glaubens ist.

*Grundannahme 1: Der Mensch ist nur sehr bedingt das Subjekt seines Glaubens.*

Wer wie Wagner den Glauben zur vernünftigen Erkenntnis „erheben“ will, sieht sich selber als autonom-rationales Subjekt des Glaubens. Seine Aufgabe ist es, dessen rationales Defizit zu überwinden und dessen Wahrheit in der Perspektive der Rationalität nachzuweisen<sup>3</sup>.

Entsprechend unserer Grundannahme ist der Mensch nur insofern Subjekt seines Glaubens, als er Subjekt der einzelnen Vollzüge ist: der fürwahrhaltenden Annahme von Offenbarungsinhalten, der konkreten Äusserungen des Glaubens in Frömmigkeitspraxis und Gottesdienst, der Befolgung glaubend angenommener ethischer Grundsätze.

Der Mensch ist insofern jedoch nicht Subjekt seines Glaubens, als der Glaube allein (*sola fide*) – ganz abgesehen von menschlicher Subjektivität – Grund des Heils als Rechtfertigung, als Eingang ins Gottesreich ist. Der Glaube überschreitet die menschliche Subjektivität, transzendiert den glaubenden Menschen, wobei die Wirklichkeit, die er umfasst, nicht von der Autonomie des Subjektes ausgeht, sondern vom Transzendenten, von Gott. Der Glaube nimmt sein Subjekt in diese Wirklichkeit hinein, bestimmt es als bedingt autonom.

Der Mensch ist insofern nicht Subjekt seines Glaubens, als es nicht die menschliche Tat als solche, sondern die durch den Glauben wirksame Gnade Gottes (*sola gratia*) ist, welche dem Menschen den Zugang zum Glauben und damit zur Heilswirklichkeit eröffnet. Menschliche Selbstüberschreitung durch die Tat ist nicht möglich, auch nicht durch die Tat des Glaubens.

Der Mensch ist ausserdem insofern nicht Subjekt des Glaubens, als es nicht seine Vernunfttätigkeit, die Kraft vernünftiger Argumente ist, welche ihn zum Glauben bringen kann, sondern der durch das Wort der Schrift (*sola scriptura*) wirksame Geist Gottes. Menschliche Selbstüberschreitung durch die Vernunft ist nicht möglich, die rational-autonome Herstellung des Transzendenzbezuges gelingt nicht.

---

<sup>1</sup> Nicht die formal-logische Richtigkeit.

<sup>2</sup> Die Wahrheitsfrage stellt sich dem glaubenden Menschen gar nicht in der Perspektive der Rationalität.

<sup>3</sup> Wagner verwechselt mit dieser Sichtweise den Glauben mit einem „sacrificium intellectus“. Vernünftigem Nachdenken im Zusammenhang des Glaubens sind keine Grenzen gesetzt. Weil der Glaube jedoch nicht die Frucht menschlicher Tat ist, kann Vernunfttätigkeit seine Wahrheit auch nicht einholen. Vgl. Weder H. 1986, S. 65f.

Die drei reformatorischen „sola“ sind Indikatoren für die bedingt autonome Subjektivität des Menschen in seiner spirituellen Dimension (Glaube im engeren Sinne), in seiner moralischen Dimension und in seiner rationalen Dimension. Dem menschlichen Versuch zur religiös-frommen Selbstüberschreitung stellen sie das „sola fide“, dem Versuch tätiger Selbstüberschreitung das „sola gratia“ und dem Versuch vernünftiger Selbstüberschreitung das „sola scriptura“ entgegen.

Die glaubensmässige Begründung des damit implizierten Menschenbildes ist christologisch („solo christo“): Der bedingt autonome Mensch kann sich dialektisch durch interne Selbstdifferenzierung selbst bestimmen. Externe Selbstdifferenzierung als autonome Selbstüberschreitung, wie sie Wagner von Cramers Begründung des Absoluten her vorführt, ist dem Menschen nicht möglich. Als bedingt autonomes Subjekt bleibt er auf sich selbst zurück verwiesen („homo incurvatus in se ipsum“). Menschliche Selbstbestimmung gelingt unter den Bedingungen des post-lapsarischen Menschseins nur gebrochen als interne Selbstdifferenzierung. Die Überwindung dieses Umstandes – das ist die zweite wesentliche Grundannahme – wird möglich durch die externe Selbstdifferenzierung Gottes.

*Grundannahme 2: In Jesus Christus überschreitet Gott sich selbst auf sein Anderes, den Menschen hin.*

Er bestimmt dadurch nicht nur seine eigene Identität, sondern auch diejenige des Menschen. Die externe Differenzierung des Menschen geschieht von Gott her, in ihr manifestiert sich die transzendente Wirklichkeit als Mensch (Jesus Christus) für den Menschen. Durch die Menschwerdung und die Versöhnungstat Gottes in Jesus Christus gewinnt der Mensch seine neue (ganze) Identität. Die Selbstüberschreitung Gottes in Jesus Christus ist die Bedingung menschlicher Subjektivität, menschlichen Glaubens.

Die Teilhabe an dieser Wirklichkeit ist dem Menschen nicht durch Glauben im engeren Sinne (Frömmigkeitspraxis), nicht durch moralische Leistung oder vernünftige Einsicht, sondern durch Glauben an die Menschwerdung Gottes im Sinne eines umfassenden Lebensvollzuges möglich.

Die beiden Grundannahmen bedingen sich gegenseitig. Sie sind die Angelpunkte der personalen Beziehung zwischen Gott und Mensch. Sie begründen den dynamischen Persönlichkeitsbegriff, welcher der Ausgangspunkt für einen im modernen Kontext vertretbaren christlichen Glauben bilden.

Die beiden Grundannahmen (und ihre Derivate) werden in den Abschnitten des Schlusskapitels weiter entfaltet. Sie können nicht rational begründet, jedoch vernünftig plausibilisiert werden. Diese Einsicht schützt sie vor der Ambiguität der Geldlogik, jener Form der Beliebigkeit, welche sich immer wieder – und scheinbar für viele überzeugend – als letzte Wahrheit ausgeben kann.



## 5 Glaube, christliche Religiosität und die Strukturlogik des Geldes

*„Die im Geldvermögen angelegte ‚Utopie‘, nämlich die Verheissung privater Verfügung über die Totalität menschlicher Möglichkeiten, holt das Reich Gottes auf die Erde und stellt es dem Individuum zur Disposition. ... Sie stellte auch die Heilsbotschaften der Weltreligionen in den Schatten oder höhlte sie von innen heraus aus.“<sup>1</sup>*

### 5.1 Modernitätsfähige Religion und Glaubensidentität

Die Schwierigkeiten, in denen sich die westeuropäischen Grosskirchen und die mit ihnen jeweils verbundenen theologischen Wissenschaften im Kontext moderner Gesellschaft befinden, sind nicht zu leugnen. Vielerorts halten sie zwar ihre institutionelle Stellung nach wie vor in traditioneller Weise inne. Gleichzeitig ist aber ihre gesellschaftliche Bedeutung geschwunden, die Existenzberechtigung konfessioneller Theologie an den Unversitäten – neben Religionswissenschaft und Religionsphilosophie – ist nicht unumstritten. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der christlichen Religion scheint für viele nicht auf Konfessionen, Bekenntnisse oder den Glauben angewiesen zu sein.

Moderne religionswissenschaftliche Erklärungsansätze wie z.B. die Theorie der Rational choice<sup>2</sup> erklären Glauben und christliche Religiosität unter vollständiger Absehung von der Bedeutung ihrer Inhalte als individuelles oder soziales System rationaler Entscheidungen, welche den jeweiligen Nutzen steigern. Rodney Stark gelingt auf diese Weise z.B. die Erklärung des Phänomens der Märtyrer: Der Preis des Leidens umfasst die Kosten für dauerhafte und über den Tod hinausreichende Verehrung. Diese Gewissheit ist die Kompensation für die ungewisse Belohnung im Jenseits<sup>3</sup>. Damit ist gesagt: Die Religion – bis hin zum Phänomen völliger Selbstaufgabe – braucht Gott nicht, um zu funktionieren. Der Glaube muss nicht als Funktion des Lebens insgesamt verstanden werden. Es genügt, ihn als Funktion menschlicher Rationalität zu erklären.

Damit geht dieser Ansatz über das Religionsverständnis Simmels hinaus, welcher die Religion zwar auch unter Absehung ihrer konkreten Inhalte erklären konnte<sup>4</sup>, jedoch nach wie vor an einer irrationalen Komponente der religiösen Gefühle festhielt. Der Ansatz der Rational Choice bestreitet diese Gefühle zwar nicht, ist jedoch zur Erklärung der Religion nicht auf sie angewiesen. Simmel hingegen rechnet in seinem Religionsbegriff mit einem menschlichen Bedürfnis nach Einheit oder Vereinigung des Individuums mit dem Allgemeinen<sup>5</sup>. Dies zeigt sich auch in seiner eigenen Neigung zur Mystik. Religion ist für Simmel ein Erkenntnisprozess, der sich nicht auf die Dimension der Rationalität beschränkt. Er besitzt zwei Stufen: die erste des (rationalen oder irrationalen) Fürwahrhaltens und die zweite des „religiösen Glaubens“, welcher eine bestimmte

---

<sup>1</sup> Deutschmann Ch., 1999, S. 104.

<sup>2</sup> Siehe z.B.: Stark Rodney, Der Aufstieg des Christentums. Neue Erkenntnisse aus soziologischer Sicht, Weinheim 1997 und Young Lawrence A. (Hrsg.), Rational Choice and Religion. Summary and Assessment. New York/London 1997.

<sup>3</sup> Stark R. 1997, Kapitel 8, Die Märtyrer: Opfer als rationales Handeln. S. 191 ff.

<sup>4</sup> Beleg für die Irrelevanz der geglaubten Inhalte im Hinblick auf religiöse Gefühle ist der Umstand, dass diese sich auch nicht-religiösen Inhalten zuwenden können. Siehe z.B: Simmel 1898, in Helle (Hrsg.) 1989, S. 41 f.

<sup>5</sup> Analog zu einem Gottesbegriff im Sinne der „coincidentia oppositorum“ nach Niklaus von Kues. Siehe oben Seite 33.

Existenzform, eine mystische Anschauung darstellt und nicht mehr auf dogmatisch festgelegte Inhalte angewiesen ist. Von dieser Simmel'schen Position zumindest beeinflusst kann Ernst Troeltsch mit seiner ablehnenden Haltung gegenüber dogmatisch begründeter Ethik verstanden werden<sup>6</sup>.

Der Begriff „Religion“ soll im Folgenden im Spannungsfeld zwischen dem Religionsbegriff der Rational Choice und demjenigen Simmels verstanden werden. Es soll also nicht bestritten werden, dass Religion in ihrer *Funktionsweise* (soziale Ausgestaltung, psychologische Implikationen) rational erklärt werden kann. Die entsprechenden Erklärungen genügen den Ansprüchen der rationalen Perspektive vollständig. Es wird jedoch davon ausgegangen, dass über die Erklärung der *Funktionsweise* noch nicht alles über Religion gesagt ist. „Ein menschliches Bedürfnis nach höherer Einheit“ (im Sinne Simmels), das zwar von seiner psychologischen und soziologischen Funktion her *rational erklärt*, jedoch inhaltlich *nicht rational begründet*<sup>7</sup> werden kann, wird für den hier zu verwendenden Religionsbegriff als konstitutiv erachtet. Religion kann erst begriffen werden, wenn über ihre Funktionen hinaus positive Inhalte von Spiritualität und Moralität bestimmt werden.

Nach diesen Kriterien eines Religionsbegriffes kann das Christentum in seinen modernen Ausdrucksformen, mit einer Vielzahl von Konfessionen und Denominationen durchaus als Religion verstanden und erklärt werden.

Im vorliegenden Kapitel soll jedoch davon ausgegangen werden, dass das, was am Christentum als Religion verstanden werden kann und soll, das spezifisch Christliche (im Sinne der Differenz zu anderen Religionen) noch nicht trifft. Aussagen über das Christentum als Religion bewegen sich auf dem Boden allgemeiner Begriffe von Religion, welche grundsätzlich allen Religionen – und damit letztlich keiner wirklich – gerecht werden<sup>8</sup>.

Soll also das Christentum als Religion und nur als Religion verstanden werden, oder entscheidet sich die Frage, was denn *christliche* Religion sei, nicht vielmehr im Bereich dessen, was am Christentum *nicht* Religion, sondern christlicher Glaube ist?

Diese Frage ist entscheidend im Hinblick darauf, wie denn von Seiten der Kirche und der kirchlich-theologischen Ethik auf die Entwicklungen der Säkularisierung der Gesellschaft zu reagieren sei. Die Herausforderungen dieser Entwicklungen stellen sich in zwei Dimensionen: Erstens in der Hinsicht, dass Religion im Kontext der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft als ein Bereich unter anderen gilt. Zweitens dahingehend, dass christliche Religion in diesem, dem Privaten zugeordneten Bereich, lediglich als eine Wahlmöglichkeit unter vielen gilt.

Ernst Troeltsch und Falk Wagner stehen beispielhaft für zwei Möglichkeiten, auf diese Entwicklungen zu reagieren. Beide wollen die christliche Religion *als Religion* modernitätsfähig machen.

---

<sup>6</sup> Wobei Troeltsch im Verzicht auf konkrete Inhalte nie so weit geht wie Simmel.

<sup>7</sup> Die hier vorgenommene Unterscheidung zwischen Erklärung und Begründung wird in der Folge weiterhin gelten: „Erklärung“ bezieht sich auf eine rationale Erläuterung von Sachverhalten im Hinblick auf das allgemein einsichtige Verstehen ihrer Zusammenhänge, „Begründung“ auf die Möglichkeit der rationalen Plausibilisierung von Inhalten im Hinblick auf Zustimmung. Vgl.: Artikel „Begründung“, in: Mittelstrass Jürgen (Hrsg.) Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie (in der Folge EPhW), Bd. 1, Stuttgart / Weimar 1995, S. 272 sowie EPhW Bd. 1, Artikel „Erklärung“, S. 578 f.

<sup>8</sup> Es soll also hier kein künstliches Gefälle zwischen dem Christentum und den anderen Religionen hergestellt werden, welches impliziert, dass Christentum „mehr“ als Religion sei, andere Religionen hingegen „bloss“ Religion. Auch das Wesen anderer Religionen entscheidet sich gemäss diesem Religionsverständnis nicht auf dem Boden dessen, was an ihnen allgemein „religiös“ ist.

Troeltsch versucht dies, indem er spezifische Formen religiöser Vergesellschaftung als in der Lehre Jesu verankert zur Geltung bringen will<sup>9</sup>, um in der Folge ihre Modernitätsfähigkeit herzustellen. Er will das Christentum über sein Wesen als Religion in die Moderne überführen und verliert sich damit – zugespitzt gesagt – auf den Allgemeinplätzen von Religion im Kontext einer postchristlichen Moderne, obwohl er sich dabei auf die Lehre Jesu beruft.

Wagner hingegen versucht nachzuweisen, dass moderne Religion, wenn sie adäquat auf die radikal-rationale Religionskritik reagieren will, *vernünftigerweise christliche* Religion sein muss. Er erhebt damit – wiederum pointiert gesagt – die Vernunft zur Religion und hat dabei das Glück, dass am Ende seiner Argumentation ein trinitarischer Gottesgedanke „herauskommt“.

Das Problem, das sich vor dem Hintergrund der vorliegenden Untersuchung stellt ist das, dass beide Versuche der Funktionslogik des Geldes gehorchen.

Sie postulieren implizit oder explizit einen allgemeinen Begriff von Religion (Troeltsch) bzw. absoluter Vernunft (Wagner), um diesen sogleich als Tauschvermittler zwischen modernem Bewusstsein und dem zu verwenden, was sie selber jeweils als spezifisch christliche Religion annehmen. Anders gesagt: da ist ein Gut, christliche Religion (was auch immer das heisst), welches in der Moderne zunehmend schwieriger tauschbar geworden ist. Es gilt deshalb, die gerade adäquate Form der Tauschbarkeit herzustellen, sei es nun über einen allgemeinen Begriff von Religion oder über einen Begriff absoluter Vernunft.

Wie auch immer dieser Prozess verläuft, er ist identisch mit der Herstellung der Geldform der Inhalte dessen, was implizit als moderne christliche Religion angenommen worden ist. Es gibt in der Folge weder bessere noch vernünftiger Gründe für die Akzeptanz christlicher Religion.

Das bedeutet im Schema der Geldlogik<sup>10</sup>: Der sich grundsätzlich selbst genügende *Zweck* wird nicht etwa von seinem Wesen her plausibler, sondern zum (Tausch-) *Mittel* gemacht. Bei Wagner wird z.B. der Glaube an den dreieinigen Gott mit Hilfe eines absoluten Vernunftbegriffes rational verfügbar gemacht: Seine Theologie tauscht den Glauben an Gott gegen einen „vernünftigen“ Gottesgedanken und erkauft sich so den Eintritt (versucht es zumindest) in den Kreis der Wissenschaften, welche rationaler Kritik standhalten.

Die Herausforderung des fünften Kapitels ist es, vor diesem Hintergrund zu fragen: Wie kann christliche Religion im modernen Kontext verstanden werden, wie können ihre spezifischen Beiträge begründet oder legitimiert werden, ohne dass dabei ihre Inhalte in die Geldform überführt und tauschbar gemacht werden müssen? Troeltsch und Wagner werden in diesem Zusammenhang aus zwei Gründen herangezogen: Erstens, weil sie beide als von Simmel beeinflusst, mit ihm in Auseinandersetzung stehend verstanden werden können. Zweitens, weil die Abgrenzung gegenüber der bei ihnen konstatierten „Geldlogik“ eine eigene Positionierung erlaubt, welche nicht von dieser Logik beeinflusst ist.

Wenn – in freier Aufnahme der Analyse Simmels – die Geldform als Signum der Moderne gelten kann, so wird erkennbar, dass der gutgemeinte Versuch, das Christentum als Religion modernitätsfähig zu machen, ein Vorhaben ist, in dessen Ausgang Gelingen und Scheitern identisch sind. Troeltsch und Wagner geben davon ungewollt Zeugnis.

---

<sup>9</sup> Kirche, Sekte, Mystik, siehe oben, Seite 126.

<sup>10</sup> Vgl. Abschnitt 2.5.

Das Problem liegt im Transfer des jeweiligen Ansatzes, welcher an einer Aussensicht sich orientierend seinen Ausgang nimmt, das Christentum als Religion wahrnimmt oder Theologie als Religionsphilosophie und in der Folge versucht, diese Sicht zwecks „Steigerung des Denkanspruchs ... zur absoluten Notwendigkeit des Gottesgedankens“<sup>11</sup> ins christliche Selbstverständnis zu integrieren.

Der Versuch zur Herstellung der Modernitätsfähigkeit christlicher Religion, sei es über einen allgemeinen Begriff moderner Religion oder über einen Begriff absoluter Vernunft, weist die Struktur der von Simmel beschriebenen Doppelrolle des Geldes auf: Die Werte bemessende Aussensicht („ausserhalb der Wirtschaftsreihe“) konkretisiert sich im Geldwert einer Ware und wird dadurch in die „Wirtschaftsreihe“ integriert, wird tauschbar<sup>12</sup>. Der Versuch herauszustellen, was am Christentum im Vergleich zu anderen Religionen als besonders modernitätskonform gelten kann, endet analog in der gedanklichen Herstellung der Geldform des Christentums, sei dies nun durch einen philosophisch-rationalen, religionswissenschaftlichen oder psychologischen Zugang.

Im Rahmen idealtypischer – und insofern nicht polemischer – Ueberlegungen soll in den folgenden Abschnitten aufgezeigt werden, inwiefern christliche Religiosität nicht nur im Bereich rationaler, sondern auch spiritueller und moralischer Zugänge von der Strukturlogik des Geldes bestimmt sein kann. Die entsprechenden Einsichten führen zur Feststellung, dass die christliche Religiosität durch ein solches Selbstverständnis die Voraussetzungen für ihren Bedeutungsschwund wenn nicht selber schafft, so doch zumindest mitverantwortet. Sie gibt sich ein Selbstverständnis, das durch seine Modernitätsfähigkeit als funktionalisierte Religion geradezu die idealtypische Zielscheibe für die radikale Religionskritik abgibt.

Im säkularen Umfeld schafft eine auf ihre Funktionen reduzierte, an der Strukturlogik des Geldes partizipierende Religiosität die besten Voraussetzungen dafür, dass sie entweder in ihren Funktionen durch das im Rahmen dieser Logik viel effizientere Geld abgelöst wird, oder dass ihre Vollzüge die Qualität von Dienstleistungen annehmen. Das Geld nimmt dann die im vormodernen Kontext spezifisch religiösen Funktionen wie die Komplexitäts- und Kontingenzbewältigung nicht mehr nur im Bereich der Ökonomie, sondern darüber hinaus in den Sinn- und Wertdimensionen anderer Lebensbereiche wahr. Folgende (nicht abschliessende) Aufzählung soll diesen Zusammenhang illustrieren:

- *Geldvermögen verleiht Geltung* im Sinne von Macht und Bedeutung. Es ordnet die *soziale Komplexität* einer unbestimmten Anzahl von Individuen zu einer Gesellschaft von mächtigen und weniger mächtigen, von bedeutenden und weniger bedeutenden Menschen; eine Funktion, welche in vormodernen Gesellschaften unter dem Zeichen gottgewollter Ordnung von der Religion wahrgenommen war. Das Geld bringt diese Ordnung ohne religiöse Legitimierung, scheinbar ohne die vorausgesetzte Annahme bestimmter Glaubenssätze hervor, es leistet die Bewältigung von Komplexität aus der Sicht des Individuums deshalb wesentlich effizienter<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Dalferth i.U., 1992, S. 6.

<sup>12</sup> Siehe oben, Seite 80 ff.

<sup>13</sup> Die Religion transformiert nach Luhmann unbestimmbare Komplexität in bestimmbare. (Luhmann Niklas, Funktion der Religion, Frankfurt a.M. 1992, S. 26 f). Das Geld leistet diese Transformation effizienter, weil es zugleich verschleiert, dass es unbestimmbare Komplexität gibt. Es ist nicht auf den Glauben angewiesen, welcher die Korrespondenz von Ritualen und Chiffren zu einer unbestimmbaren Wirklichkeit annimmt. Vgl. Deutschmann Ch., 1999, S. 109.: „Kapitalverwertung ... transformiert ... in der Tat „unbestimmbare“ Komplexität in einen sinnhaft fassbaren Prozess“.

- *Geld sichert den Zugriff auf zukünftig mögliche Konsummöglichkeiten.* Es reduziert in diesem Zusammenhang *zeitliche Komplexität*, indem es Sicherheit im Hinblick auf die Zukunft verleiht und subjektiv beruhigend wirkt<sup>14</sup>.
- *Geld sichert den Zugriff auf eine schier unendliche Anzahl gegenwärtiger Konsummöglichkeiten* und reduziert somit *sachliche Komplexität*, indem sie in quantifizierter Form verfügbar gemacht wird.

Die subjektive Verfügbarkeit über die Welt in den Dimensionen der Gesellschaft, der Zeit und des sachlich Objektiven, welche durch die Funktionslogik des Geldes hergestellt wird, scheinen dieses zum effizienteren Instrument der Komplexitätsreduktion zu machen als die Religion. Das Geld – im Unterschied zur Religion – macht die Dimensionen, welche das Individuum transzendieren, scheinbar individuell verfügbar. Das Heilige jedoch entzieht sich dem individuellen Zugriff, bleibt letztlich doch unverfügbar.

Das Geld legitimiert ausserdem die *Kontingenz* der subjektiven Lebenssituation effizienter als eine funktionalisierte Religion, indem es nicht auf – aus rationaler Perspektive kontingente – religiöse Inhalte zu verweisen braucht, sondern weil es mit dem Gewicht der Evidenz des Faktischen den individuellen Spielraum auf die Möglichkeiten des Geldvermögens reduziert.

- *Das Geld schafft eine gesellschaftliche Ordnung*, welche die Kontingenz individueller Lebenssituationen legitimiert. Die subjektive Kontingenz gewinnt ihren Sinn im Rahmen einer legitimen Ordnung. Die Kehrseite dieser Ordnung ist der Umstand, dass Menschen, die ihre Existenz nicht geldmässig verwerten können, aus dem Rahmen des Legitimen fallen. Sie müssen ihre Ansprüche besonders rechtfertigen, da diese nicht evident und zum vornherein legitim sind. Die Effizienz, mit der das Geld jedoch die Kontingenzbewältigung für die Menschen leistet, welche sich im Rahmen „seiner“ Ordnung bewegen, ist dermassen hoch, dass dieses Defizit in Kauf genommen wird.
- Die Funktionslogik des Geldes schafft ausserdem den Raum für die moralischen und spirituellen Bedürfnisse der Menschen, welche in der Konsequenz – zwar ausserhalb des Systems stehend – doch auf das System hin funktionalisiert werden können. Menschen, deren Bedürfnisse nach karitativer Betätigung und Spiritualität befriedigt sind, funktionieren auch innerhalb des geldmässig rationalisierten Systems besser.

Das Geld erbringt die Integrationsleistungen einer funktional wahrgenommenen Religiosität effizienter als ein an bestimmte religiöse Inhalte gebundener Glaube, weil seine formalisierende Zahlenhaftigkeit viel leichter in den Kontext der modernen Gesellschaft zu übersetzen ist. Das führt zur These, dass eine christliche Religiosität, welche sich selber funktional versteht, an der Strukturlogik des Geldes partizipiert und so ihre Ersetzbarkeit (gesellschaftlich) durch das Geld oder (individuell) durch andere religiöse Inhalte selber mitverantwortet. Das gilt für die Wahrnehmung von Religiosität unter rationaler, moralischer und spiritueller Perspektive sowie auf den Ebenen des individuellen Glaubens, der institutionellen Vermittlung sowie der theologischen Reflexion.

Christliche Religiosität, welche die Säkularisierung und ihre eigene Partikularisierung überwinden und sich in die Moderne übersetzen will ohne ihr Proprium zu verlieren, kann sich nicht als modernitätsfähige Religion zur Geltung bringen. Sie darf sich nicht auf das konzentrieren, was an Glauben, Kirche und Theologie mit moderner Religion und Philosophie möglichst konform ist. Sie muss sich auf das ausrichten, was sich nicht in die Moderne auflösen lässt, sondern über sie hinausweist. Sie braucht deshalb auch

<sup>14</sup> Vgl. Deutschmann Ch., 1999, S. 108 f. mit Verweis auf Luhmann.

nicht dem Verlust (ehemals) religiöser Funktionen und der Immunität gegen rationale Kritik im vormodernen Kontext nachzutruern.

Christliche Religiosität braucht den Umstand nicht zu leugnen, dass sie auch religiöse Funktionen ausübt und auch philosophische Fragen bewegt, wenn sie sich zur Definition ihres Selbstverständnisses auf das konzentriert, was christlichen Glauben von individueller Frömmigkeit, Kirche von religiöser Vergesellschaftung und Theologie von religionsphilosophischer Spekulation unterscheidet.

Christliche Religiosität hat auf der Suche nach einem rational verantworteten Selbstverständnis, das gleicherweise modernitätsresistent (im Sinne der Vermeidung der Geldform, der Geldlogik) wie modernitätsfähig ist (im Hinblick auf eine adäquate Vermittlung und Wahrnehmbarkeit), folgendes zu leisten:

Sie muss eine *Anthropologie* entwickeln, welche erstens den autonomen *Selbstbezug* des Menschen unter drei Perspektiven der Humanität gewährleistet: Rationalität, Moralität und Spiritualität<sup>15</sup>. Jede dieser drei Perspektiven relativiert und bestimmt die jeweils anderen, was eine Absolutsetzung einer einzelnen Perspektive verhindert und so autoreferenziellen Begründungsversuchen im Sinne der Geldlogik zuvorkommt.

Sie muss *zweitens* eine *institutionelle Vermittlung (Kirche)* und eine *Ethik* etablieren, welche den *Sozialbezug* des Menschen in allen drei Perspektiven der Humanität gewährleistet und so einer Funktionalisierung des Menschen im Sinne der Strukturlogik des Geldes (bei Simmel z.B. die Umkehrung der Mittel–Zweck - Teleologie<sup>16</sup>) zuvorkommen kann.

Sie muss *drittens* als Voraussetzung für die Erfüllung der ersten beiden Aufgaben ein *theologisches Denken* entwickeln, welches den *Gottesbezug* des Menschen in allen drei Perspektiven der Humanität rational nachvollzieht und plausibilisiert und so absoluten Begründungsversuchen (wie z.B. von Wagner vorgetragen) zuvorkommt.

Die in der Folge zu führende Argumentation entwickelt den Simmel'schen Religionsbegriff vor dem Hintergrund einer sich an Kant anlehnenen Anthropologie weiter. Nach Kant orientieren sich die beiden Interessen der Vernunft, das spekulative und das praktische, an drei Grundfragen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?<sup>17</sup>. Das spekulative Interesse der ersten Frage vereinigt sich in der dritten Frage mit dem praktischen Interesse der zweiten. Die Frage nach dem, worauf ich hoffen darf, vereinigt ein praktisches und ein spekulatives Interesse.

Diese drei Grundfragen geben einerseits die drei *Dimensionen* für das vernünftige Fragen nach dem Menschen ab, sie bestimmen andererseits die drei *Perspektiven*, in denen sich das vernünftige Erkennen des Menschen vollzieht. Der Begriff der *Dimensionen* bezieht sich auf die Frage nach dem Menschen (die Humanität), der Begriff der *Perspektiven* umgekehrt auf die Möglichkeiten des Menschen, Selbst- und Weltwahrnehmung sowie Transzendenz Erfahrung mit den Mitteln der Vernunft zu begreifen und mitteilbar zu machen.

---

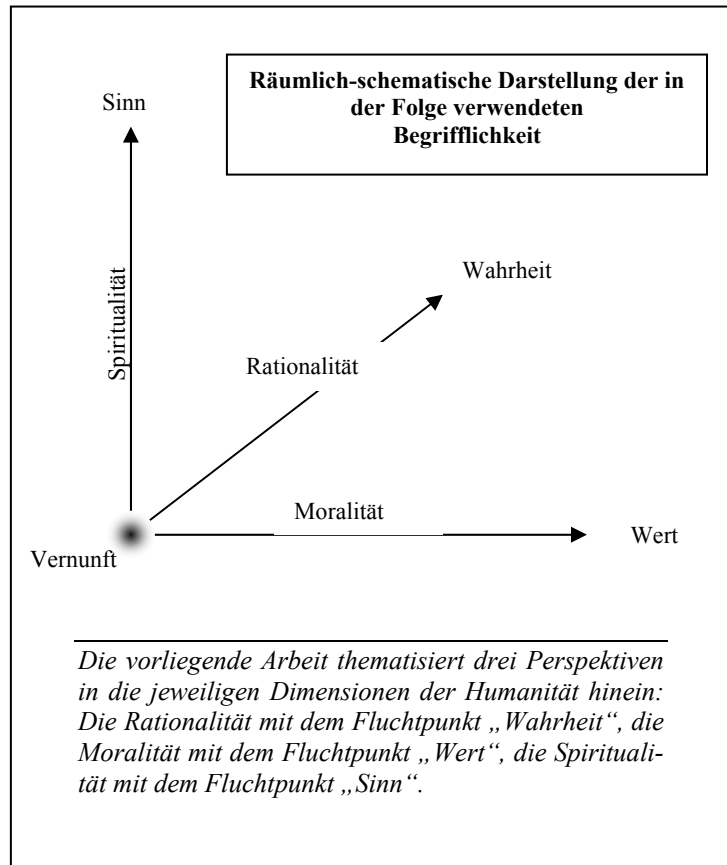
<sup>15</sup> Damit liegt keine abschliessende Bestimmung des Humanen vor. Das sind vielmehr diejenigen drei Dimensionen der Menschlichkeit, in denen sich die Vernunft vollziehen kann. Sinnlichkeit und Körperlichkeit als Dimensionen des Humanen sind nicht irrelevant, kommen jedoch im vorliegenden Zusammenhang nicht zur Sprache.

<sup>16</sup> Siehe oben, Seite 88.

<sup>17</sup> Kant Immanuel, KrV B, S. 728.

Diese Dimensionen oder Perspektiven werden in der Folge als diejenigen der *Rationalität* (Vollzug der Reflexion von Vernunft<sup>18</sup> in der Perspektive der Wahrheit), der *Moralität* (Vernunftvollzug in der Perspektive der Frage nach dem Wert) und der *Spiritualität* (Vernunftvollzug in der Perspektive der Frage nach dem Sinn) bezeichnet.

Diese Definitionen implizieren, dass vernünftige Erkenntnis nicht nur in der Perspektive der Rationalität mit dem Fluchtpunkt „Wahrheit“ (im Sinne theoretischer Vernunft) möglich ist, sondern auch in den Perspektiven von Moralität (Fluchtpunkt „Wert“) und Spiritualität (Fluchtpunkt „Sinn“). Die entsprechenden Erkenntnisse sind zwar von ihrer Genese her nicht in der



Perspektive der Rationalität angesiedelt, jedoch nicht prinzipiell unvernünftig insofern sie nach den Prinzipien der Vernunft plausibilisierbar sind. Solche Erkenntnisse bewegen sich nach obigem Schema im Raum der durch die Dimensionen der Rationalität, Moralität und Spiritualität aufgespannten Humanität; es sind menschliche Erkenntnisse, je nachdem näher an dieser oder an jener Perspektive. Nie jedoch sind diese Erkenntnisse auf einer der Perspektiv-Geraden angesiedelt „rein“ rational, moralisch oder spirituell.

Christliche Religion, die ihre Inhalte nicht in die Geldform überführt, muss sich auf der Ebene des Individuums in allen drei Dimensionen der Humanität bestimmen lassen, die (behauptete) Beschränkung auf eine einzige Perspektive und die verwertende Vereinnahmung ihres jeweiligen Fluchtpunktes kann dem Phänomen des religiösen Menschen in seinem *Selbstbezug* nicht gerecht werden. (Abschnitt 5.2)

Von Simmels Religionsbegriff her soll die Einsicht mitgenommen werden, dass Religion auch nicht-rationale Dimensionen umfasst. Es geht in der Religion nicht bloss um ein rationales oder irrationales (im Sinne eines quantitativen Rationalitätsdefizits) Fürwahrhalten, sondern um eine Lebens- oder Existenzweise, welche die Gesamtheit des

<sup>18</sup> Der Begriff der „Rationalität“ wird in diesem Zusammenhang enger definiert als allgemein üblich. Wenn „Rationalität“ als „Bezeichnung für die Fähigkeit, Verfahren diskursiver Einlösung von Geltungsansprüchen zu entwickeln, ihnen zu folgen und über sie zu verfügen“ (EPhW, Artikel „Rationalität“, Bd. 3, S. 468) gelten kann, so wird der Begriff in den folgenden Abschnitten nur im Zusammenhang mit dieser Fähigkeit im Sinne theoretischer Vernunft verwendet. Damit wird eine gewisse Engführung des Begriffes in heuristischer Absicht in Kauf genommen. Durch die Begrifflichkeit „Rationalität, Moralität und Spiritualität“ kann eine in vieler Hinsicht klärende Symmetrie hergestellt werden.

Der Aspekt der seit Max Weber verstärkt wahrgenommenen Zweckrationalität tritt dabei in den Hintergrund oder bleibt nur insofern berücksichtigt, als es um die menschliche Fähigkeit zur Wahl des geeignetsten Mittels zur „Herstellung von Wohlfundiertheit“ (EPhW 3, S. 468) geht.

Menschen in allen drei Dimensionen der Humanität betrifft. Diesen Umstand zu plausibilisieren ist ein Ziel dieses Abschnittes.

Religion ist gleichzeitig auch ein soziales Phänomen; religiöse Menschen leben in einem bestimmten *Sozialbezug*. (Abschnitt 5.3) Religion verwirklicht sich in bestimmten Formen der Vergemeinschaftung, bringt spezifische ethische Normen hervor. Auch hier sind wieder alle drei Dimensionen der Humanität als mögliche Annäherung an ein Verständnis von Religion als Vergesellschaftungsform denkbar.

In der Perspektive der Rationalität wird oft vorgegeben, es könne eine neutrale, vernünftige Beobachterperspektive eingenommen werden. Diese Möglichkeit soll in den folgenden Abschnitten jedoch in Frage gestellt werden. Wiederum ist davon auszugehen, dass mit diesem Versuch die Ueberführung der relevanten Inhalte in die Geldform einhergeht. Genau das jedoch soll vermieden werden, wenn es darum geht, ein christliches Selbstverständnis von religiöser Ethik und von religiöser Vergesellschaftung zu entwickeln, welches sich nicht in den allgemeinen Begriffen eines modernen Religionsverständnisses verliert.

Christliche Religion als soziales Phänomen soll also in den Dimensionen der Rationalität, der Moralität und der Spiritualität wahrgenommen und vernünftig verantwortet werden. Das heisst, neben einem Verständnis des Christentums als sozial integrierende Vergesellschaftungsform, als Bereitsteller eines Systems ethisch-moralischer Normen muss ein Verständnis von Kirche in spiritueller Perspektive entwickelt, gelebt und wohl fundiert vertreten werden können, welches sich von anderen Systemen zur Bewältigung von Komplexität und Kontingenz abhebt. Diese Behauptung wird in den folgenden Abschnitten begründet und weiter ausgeführt. Die damit implizierten Forderungen können im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht inhaltlich dargelegt werden. Die inhaltliche Entfaltung einer entsprechenden Ekklesiologie stellt eine ganz eigenständige Aufgabe dar.

Ferner vollzieht sich Religion im *menschlichen Transzendenzbezug*. Im Abschnitt 5.4 soll aufgezeigt werden, welche Konsequenzen die Forderung nach einer „dreidimensionalen Sichtweise“ auf das Nachdenken über Transzendenz besitzt. Das Nachdenken über Transzendenz in der Perspektive der Rationalität kann als Religionsphilosophie vollzogen werden. Das Nachdenken über Transzendenz als christliche Theologie kann sich jedoch nicht auf diese Perspektive beschränken. Sie muss sonst – wie Wagner dies ja auch tut – einen Begriff absoluter Vernunft nicht nur postulieren, sondern auch noch durch die menschliche Vernunft einholbar machen<sup>19</sup>. Das jedoch entspricht der Grundstruktur dessen, was die Strukturlogik des Geldes auszeichnet.

Die genuine Perspektive der Theologie im hier darzustellenden Schema ist deshalb diejenige der Spiritualität: vom Glauben ausgehend, auf den Glauben gerichtet. Ihre Grundannahme, der Glaube, ist nicht rational begründbar, deswegen aber nicht etwa irrational. Ganz im Gegenteil: sobald argumentiert und plausibilisiert wird, sobald also von Theologie die Rede sein kann, bewegt sich der Glaube auch in der Dimension der Rationalität. Auch ein meinendes Fürwahrhalten bewegt sich – wenn auch defizitär – in dieser Dimension. Die Theologie muss also ein Optimum an Rationalität in ihrer Argumentation anstreben. Wenn der Glaube entsprechend dem obigen Schema „human“ sein soll, dann ist er in allen drei Dimensionen zu verantworten.

Abschnitt 5.5 stellt dann den Glauben als Lebensvollzug dar, welcher aufzeigt, dass auch die (angenommene) vollständige Integration aller Perspektiven auf allen Ebenen menschlicher Religiosität den Glauben nicht vollkommen (in jeder Hinsicht gegen die

---

<sup>19</sup> Der aus Wagners Terminologie übernommene Begriff der „absoluten Vernunft“ entspricht im obigen Schema (Seite 183) dem Begriff „Wahrheit“.



Geldlogik resistent) zur Geltung bringen könnte. Weder in einer einzelnen Perspektive noch in allen drei integral kann sich das menschliche (vernünftige) Subjekt auf den jeweiligen Fluchtpunkt hin (Wahrheit, Wert, Sinn) transzendieren. Die Autonomie menschlichen Lebensvollzuges erfüllt sich gerade in der Anerkennung der Bedingtheit dieser Autonomie. Die menschliche Einsicht, nicht das unbedingte Subjekt seiner selbst zu sein, macht den Menschen erst wirklich zum Subjekt.

Der Schlussabschnitt (5.6) trägt eine „Entmythologisierung des Mammon“ vor. Es ist dort die Absicht zu zeigen, dass das Geld und die in den vorangehenden Abschnitten dargestellte, quasireligiöse Omnipräsenz seiner Funktionslogik keine unverfügbaren Mächte sind, denen wir schicksalhaft ausgeliefert sind. Das Funktionieren der Geldlogik hat wesentlich mit dem Menschen selbst, mit der Struktur seiner Vernunfttätigkeit zu tun. Das wiederum zeigt Perspektiven auf, gestaltend und verändernd da einzugreifen, wo Menschen unter den Sachzwängen eines ökonomisierten Weltumganges leiden. Die Subjektivität des Menschen ist da ernstzunehmen, wo es um seine Fähigkeit geht, autonome Entscheidungen zur Gestaltung, ja zur bedingten Ueberschreitung der aktuell wahrgenommenen Wirklichkeit zu treffen.

## 5.2 Der rational-autonome Selbstbezug

Bestimmungen des Humanen im religiösen Kontext können sich nicht darauf beschränken, den Menschen als spirituelles und religiös sozialisiertes Wesen zu definieren. Der Hinweis auf das Vorhandensein von Religion als psychologisches und soziales Phänomen leistet nicht mehr als irgend eine andere Nennung von Faktizitäten. Die Bestimmung der jeweiligen Funktionen von Religion für Individuation und Sozialisation leistet nicht qualitativ mehr.

Eine rationale Begründung von Religiosität als Glaube oder als auf einen transzendenten Gegenstand gerichtetes Gefühl oder Bewusstsein kann – wie wiederholt gezeigt wurde – ebenfalls nicht geleistet werden. Wie kann also eine rationale und damit autonome Bestimmung des Humanen in der religiösen Perspektive gelingen, ohne dass sie als bloße Funktion der psychischen Befindlichkeit der Strukturlogik des Geldes verfällt? Hier nun kann die von Falk Wagner am Gottesgedanken vorgeführte dialektische Denkfigur – auf den Menschen angewandt – einiges leisten.

Als autonom kann eine Selbstbestimmung verstanden werden, wenn sie ihren Ausgangspunkt in der Dimension der Rationalität hat. Autonom kann sie nicht sein, wenn sie sich ausschliesslich über den Modus der Moralität als soziales Wesen definiert oder ausschliesslich über den Modus der Spiritualität als schlechthin von Gott abhängiges Wesen.

Das Sein als menschliches Sein hat seinen autonomen Ausgang in der Rationalität als Selbstbestimmung. Selbstbestimmung kann jedoch nicht unmittelbar gelingen. Es braucht notwendigerweise ein Anderes, um sich als Selbst zu bestimmen. Da die Autonomie nur dann gewährleistet ist, wenn das Andere Teil des Selbst ist, geschieht die Selbstbestimmung im Rahmen einer internen Selbstdifferenzierung, wie sie Wagner am Gottesgedanken in der Tradition Hegels und Cramers vorführt.

Die Anwendung dieser Denkfigur auf den Menschen bringt folgende Aussage hervor: Wenn die menschliche Vernunft ihre Tätigkeit in der Perspektive der Rationalität aufnimmt um sich selber zu bestimmen, bewegt sie sich gleichzeitig auch in der Dimension der Moralität insofern sie tätig wird. Tätigsein impliziert in jedem Fall die Frage danach, was getan werden *soll*. In der Vernunfttätigkeit tritt die Perspektive der Rationalität in eine Wechselwirkung mit der menschlichen Dimension der Moralität: sie ist

gleichzeitig mit ihr vereint und kategorisch von ihr unterschieden. Die Unterscheidung zwischen Rationalität und Moralität kann die Vernunft leisten. Deren gleichzeitige Identität mit ein- und demselben menschlichen Wesen kann sie jedoch bloss als gegeben feststellen. Die genuine Perspektive der Vernunfttätigkeit ist die Rationalität. Als *Tätigkeit* bewegt sie sich jedoch nicht einzig auf der durch diese Perspektive gebildeten Geraden, sondern auf einer durch die Dimensionen der Rationalität und der Moralität gebildeten Ebene.

Daraus ergibt sich zweierlei:

Erstens, dass die Perspektive der menschlichen Vernunft nie ungebrochen ist im Verhältnis zur Perspektive reiner Rationalität im Sinne theoretischer Vernunft. Zwischen ihnen liegt eine Differenz, welche durch den Aspekt der *Tätigkeit* bestimmt ist, durch die sich die Menschliche Vernunft als Vernunft bestimmt. Die beiden Perspektiven besitzen zwar den gemeinsamen Fluchtpunkt „Wahrheit“, welcher jedoch (als Fluchtpunkt) in der Unendlichkeit liegt und deshalb für die Vernunft als *Tätigkeit* nicht einholbar ist.

Zweitens ergibt sich, dass die Einheit des gleichzeitig vernünftigen und moralischen Wesens nicht von der Vernunft selber gewährleistet werden kann. Vernunfttätigkeit ist per Definition eine Differenzerfahrung: nämlich die Erfahrung von Differenz zwischen reiner theoretischer Vernunft (der Perspektive der Rationalität) und menschlicher Vernunft als *Tätigkeit*.

Autonom rationale Selbstbestimmung ist weder absolut noch unmittelbar zu haben. Sie ist nur vermittelt zu haben, indem die Einheit des in beschriebener Weise sich rational selbstbestimmenden Subjekts gleichsam als Drittes zur sich selbst bestimmenden Differenzierung hinzutritt. Die Wahrnehmung dieses Dritten, gleichsam von aussen Hinzukommenden bedeutet eine Öffnung für die spirituelle Dimension. Das autonome, rational sich selbstbestimmende Subjekt gewinnt seine Identität, sein Selbst-sein nicht aus sich selbst. Seine Autonomie besteht darin, dass es sich vollkommen aus eigenem Antrieb zur Selbstbestimmung aufmacht, seine Identität schliesslich jedoch nicht hervorbringt, sondern vorfindet. Diese Vorfindlichkeit impliziert keinen Gottesbeweis, sie ist lediglich die vernünftige Einsicht in die Dimension der Transzendenz. Sie bringt die Einsicht hervor, dass die Spiritualität im menschlichen Wesen die Brücke zur Transzendenz markiert. Aktive Selbstüberschreitung in rationaler oder moralischer Perspektive ist nicht möglich. Der Umstand der Vorfindlichkeit weist darauf hin, dass Identität in gewissem Sinne schon da ist, bevor (nicht in zeitlicher, sondern in systematischer Hinsicht) überhaupt etwas gedacht oder getan wird. Identität kommt dem denkenden und tätigen Subjekt „von aussen“, aus der Dimension der Transzendenz zu.

Humanität, welche ihre autonome Selbstbestimmung in der Perspektive der Rationalität vornimmt, kommt – unter begrifflicher Anlehnung an Wagners Formulierung des Gottesgedankens – zu folgender Einsicht:

Die Selbstbestimmung in der Perspektive der *Rationalität* vollzieht sich in Abgrenzung gegenüber der Perspektive der *Moralität*, um sich über sie als ihr Anderes zu bestimmen. Das sich selbst bestimmende Subjekt gewinnt seine Identität aus der Dimension der *Spiritualität*. Wo Selbstbestimmung als menschliche Vernunfttätigkeit sich verwirklicht, vollzieht sie dies im Modus des *Tätigseins*, d.h. gerade in seiner Selbstbestimmung setzt sich das Subjekt in Beziehung zur Dimension der Moralität im Sinne der Frage danach, was getan bzw. gedacht werden soll. Zu dieser gleichzeitigen Abgrenzung und Bezugnahme kommt ein einheitsstiftendes Moment hinzu, welches von den Dimensionen der Rationalität und der Moralität vollständig unterschieden, von ihnen aber ungetrennt ist. Es repräsentiert die spirituelle Dimension menschlicher Identität.

Die Moralität ist nicht das absolute Jenseits der Rationalität. Sie ist das innerweltlich Andere, über das sich die menschliche Vernunft tätig selber bestimmen kann. Die menschliche Vernunft, sobald sie mehr ist als reine Potentialität, wird jedoch *tätig*. Ihre aktive Selbstbestimmung kann deshalb nur in einer Differenz zur Perspektive der Rationalität gelingen, eine Differenz, welche die Dimension der Moralität erfährt.

Im hier zugrundeliegenden Denkmodell ist auch die Spiritualität das Jenseits der Rationalität. Selbstbestimmung über die Dimension der Spiritualität kann jedoch nur passiv erfolgen:

Menschliches Selbst in der Perspektive der Rationalität über die Spiritualität als ihr Anderes bestimmt gedacht, kann sich nur passiv als gegeben erkennen. Seine Einheit und Identität kommt ihm als Ausrichtung auf die Lebenswelt aus der moralischen Dimension zu, in der es tätig sich verwirklicht.

Moralisch integrierte Rationalität leistet gesellschaftliche und weltgerichtete Integration des Individuums. Sie ist aus zwei Gründen von spiritueller Bedeutung: Einerseits weil durch sie die Vernunfttätigkeit als Differenzerfahrung erkannt werden kann, mithin die Unmöglichkeit rationaler Selbstverwirklichung durch das Subjekt offenbar wird. Andererseits weil aber gerade durch den Gewinn der spirituellen Dimension die Verwirklichung des sich rational verstehenden Selbst als menschliches Selbst-Sein in der Welt möglich wird, weil die Differenzerfahrung aus der spirituellen Dimension als überwunden erfahren werden kann.

Menschliche Identität verwirklicht sich in den drei Dimensionen der Rationalität, der Moralität und der Spiritualität, wobei das menschliche Subjekt sich in den ersten beiden Dimensionen diesseitig aktiv betätigen kann, während es in der dritten Dimension passiv seine Bedingtheit erfährt.

Welche Bedeutung hat nun diese Einsicht im Hinblick auf eine theologische Überwindung der Strukturlogik des Geldes im anthropologischen Kontext?

Das nicht unmittelbar in der Perspektive der Rationalität selbstbestimmte Subjekt bestimmt sich nicht tautologisch selber im Sinne einer vereinnahmenden Verwertung eines absoluten Vernunftbegriffes. Es gelangt aus freiem Antrieb zur Einsicht, dass es nicht das absolute Subjekt seiner selbst ist. Es kann sich nicht kraft seines vernunftmäßigen Tätigseins in die spirituelle Dimension transzendieren, sondern sich selber lediglich als gegeben erkennen. Es verfügt von da her nicht über eine scheinbar ins Unbegrenzte weisende Potentialität wie sie dem Geldvermögen eignet. Die Geltung der Vernunft hat eine bewusste und in die Selbstbestimmung integrierte Reichweite, welche unter den Bedingungen der Humanität als von der Wahrheit (als Fluchtpunkt der Rationalität) unterschieden zu bestimmen ist. Der absolute Vernunftbegriff („Wahrheit“ als Fluchtpunkt der rationalen Perspektive) behält damit gleichzeitig seine Qualität als eine Dimension des transzendent Anderen und wird nicht quantifiziert und vereinnahmend verwertet.

Selbstsein eröffnet sich der Vernunft durch den Zu-Fall der Identität aus der spirituellen Dimension, sei es durch tätige Selbstbestimmung, sei es durch passives Gewahrwerden der Vorfindlichkeit. Dieser Zu-Fall wird möglich durch die Wahrnehmung der dialektischen Spannung zwischen Rationalität und Moralität sowie zwischen Rationalität und Spiritualität. Er wird jedoch nicht im Sinne kausaler Ursächlichkeit durch sie bewirkt und behält dadurch in rationaler Perspektive seine Qualität als Zufall.

Die Qualität des Identitätsgewinnes als Zufall unterstreicht gleichzeitig die bedingte Autonomie des Subjektes in der Perspektive seiner Rationalität: Wenn im Sinne einer monokausalen Verkettung die spirituelle Dimension subjektiver Identität in jedem Falle zur vernünftigen Selbstbestimmung hinzukommen würde, könnte nicht von vermittelter oder bedingter Autonomie, sondern nur von unbedingter Heteronomie des rationalen

Subjektes die Rede sein. Das wiederum wäre eine Aussage, die sich selber als Widerspruch qualifiziert.

Ferner wäre eine rein spirituelle Fremdbestimmung der Rationalität, welche sich deren innerweltlich-tätigen Verwirklichung verschliessen möchte (falls so etwas überhaupt denkbar sein sollte), einer ideologischen Ausblendung der menschlichen Dimension der Moralität gleichzusetzen.

Eine unbedingt autonome Selbstbestimmung des Subjekts in der Perspektive der Rationalität kann nicht gelingen ohne der Strukturlogik des Geldes aufzusitzen. Das Dilemma, welches damit angedeutet ist, kann nur vermieden werden, indem die menschliche Subjektivität als bedingt autonom gefasst wird.

Eine Selbstbestimmung des autonomen Subjektes kann nur mittelbar über die Vermittlung durch eine zweite, von der Rationalität unterschiedene Dimension des Menschlichen gelingen.

Das rationale Subjekt erkennt, dass es sich in der Dimension der Rationalität nicht selber bestimmen kann. Es anerkennt, dass es zu seiner Selbstbestimmung einer anderen, von ihm ungetrennt unterschiedenen Dimension bedarf. Rationalität und Moralität sind zwei unterschiedliche Dimensionen des Humanen, welche ungetrennt und unvermischt die Identität des Subjektes ausmachen und in diesem Umstand als solchem ihren gemeinsamen dritten Modus, die Spiritualität finden.

Wenn als *Funktion der Rationalität* in der Dimension der Spiritualität, des Sinn- und Einheitsstiftenden, die *Komplexitätsbewältigung* angenommen würde, dann würde tätige menschliche Vernunft ihre Unfähigkeit erkennen, die Komplexität der Weltordnung je rational zu einer einheitlichen Weltsicht zusammenfügen zu können, sich im Fluchtpunkt „Wahrheit“ mit der Perspektive der Rationalität vollständig zu vereinen. An dieser Erkenntnis müsste die Vernunft zerbrechen, kann sie doch letztlich ihre eigene Komplexität nicht bewältigen. Sie braucht daran jedoch nicht zu zerbrechen, wenn sie im Licht der spirituellen Dimension ihre Gebrochenheit anerkennt.

Wenn im dialektischen Gegenüber als *Funktion der Moralität* in der Dimension des Einheitsstiftenden die *Kontingenzbewältigung* verstanden würde, dann sähe auch die praktische Vernunft ihre Unfähigkeit ein, die Kontingenz der Lebenswelt mit den Mitteln der Moral zu bewältigen, sich im Fluchtpunkt „Wert“ mit der reinen Perspektive der Moralität zu vereinigen. Es werden immer subjektive und objektive Ungerechtigkeiten stehen bleiben. An dieser Einsicht müsste auch die Moralität zerbrechen, kann sie sich doch selber nicht verwirklichen, weil sie ihre eigene Kontingenz nicht überwinden kann. Sie braucht daran jedoch nicht zu zerbrechen, wenn sie im Licht der spirituellen Dimension ihre Gebrochenheit bekennt.

Weder Rationalität noch Moralität können so als reine Funktionen verstanden werden, da das menschliche Vermögen als theoretische und praktische Vernunft sich grundsätzlich als Differenzerfahrung vollzieht. Es besteht immer eine Differenz zwischen tätiger Vernunft und den Perspektiven der Rationalität bzw. der Moralität. Die Funktionalisierung dieser Perspektiven im Sinne der Strukturlogik des Geldes verfehlt deren Wesen als Dimensionen des Menschseins, in denen sich das Subjekt jeweils nur als Gebrochenes selber bestimmen kann.

Doch weder die Rationalität noch die Moralität müssen aufgrund dieser Einsichten zerbrechen, ihre Identität als Dimensionen des Menschseins verlieren, im Gegenteil: Der Mensch gewinnt seine Identität in diesen Einsichten, Einsichten mit Offenbarungsscharakter im besten Sinne. Der Mensch gewinnt seine Identität als rationales, moralisches und spirituelles Wesen, welches erkennt und bekennt, dass zu seinem Wesen immer das Widerständige, das Unvollkommene und Gebrochene gehört. Unvollkommenheit und Gebrochenheit in allen drei Dimensionen sind nicht etwa „quantitative“ Defizite des

Menschseins, welche potentiell überwunden werden könnten, sie machen die Qualität des Menschseins aus. Durch die Annahme dieser rationalen Erkenntnis, moralischen Erfahrung und spirituellen Offenbarung gewinnt der Mensch – theologisch gesprochen – erst sein Wesen, nämlich als *simul iustus et peccator*, als (bekennter und )gerechtfertigter Sünder<sup>20</sup>.

Was als rational-autonome Selbstbestimmung des Menschen seinen Ausgang nimmt, endet mit der rationalen Einsicht, dass der Mensch sich weder vernunftmässig noch moralisch tätig ungebrochen selber verwirklichen kann. Seine Identität als Mensch fällt ihm in Form seiner Vorfindlichkeit trotz seiner immanenten Differenz- und Gebrochenheitserfahrungen zu. Trotzdem bleibt seine Autonomie im Rahmen welthafter Bedingtheit in den Dimensionen der Rationalität (als Freiheit des Denkens) und der Moralität (als Freiheit des Tuns) gewahrt.

Christliche Religiosität, als individueller Glaube gefasst, wurzelt in den drei Dimensionen der (bedingt) autonom wahrnehmbaren Rationalität, der Moralität und der Spiritualität:

1. Glaube lässt freie Selbstbestimmung in der *Perspektive der Rationalität* zu.
2. Das ist die Voraussetzung für selbstverantwortetes Handeln in der *Perspektive der Moralität*.
3. Glaube ist nicht das Produkt subjektiver Selbstbestimmung oder selbstverantworteten Handelns. Vielmehr konstituiert der Glaube das Individuum *aus der spirituellen Dimension* in seiner Ganzheit. Der Glaube ist Stifter neuer Identität im Lichte der Gotteswirklichkeit<sup>21</sup>.

Ein so verstandener Glaube steht jenseits der Frage nach Modernität und ist gerade deswegen modern: Er nimmt den Menschen ernst in all seinen Dimensionen. Er ist Religiosität insofern er religiöses Selbstbewusstsein, religiöse Individualethik und persönliche Frömmigkeitspraxis beinhaltet. Er unterscheidet sich von jener aber dadurch, dass er sich auf keines dieser drei Elemente reduzieren lässt. Er schliesst so irrationale Frömmigkeit ebenso aus wie die Reduktion von Religiosität auf ein rationales, religiöses (Selbst-) Bewusstsein. Er schliesst desgleichen den Versuch aus, sich moralisch zu perfektionieren oder durch spirituelle Übungen selber zu transzendieren. Er bestimmt die Identität des Menschen und lässt gleichzeitig seine Autonomie unter den Bedingungen der Welt uneingeschränkt zu.

Was im Rahmen der Frage, was menschliche Religiosität ausmacht, immer wieder kontrovers diskutiert wurde, fällt im so gefassten Glauben in Eins zusammen. Als „coincidentia oppositorum“<sup>22</sup> menschlicher Religiosität verwirklicht sich menschliche Identität durch den Glauben als Berührungspunkt Gottes mit dem Menschen. Als Berührungspunkt Gottes mit dem Menschen glaubt, bekennt und reflektiert der christliche Glaube Jesus Christus. Was sich systematisch herleiten lässt, schliesst unmittelbar an die genuinen Glaubensinhalte christlicher Tradition an. Der Glaube an den Gott, der sich selber in den Menschen übersetzt, um sich gerade dadurch von ihm zu unterscheiden und sich ihm als Gott zu offenbaren, der Glaube an diesen Gott schenkt dem Menschen seine Identität als Gabe des Lebens<sup>23</sup> bzw. als Rechtfertigung<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> In einer ähnlichen Figur argumentiert Dalferth in: Glaube und Lebenserfahrung in: Dalferth I. U., 1997, S. 94. „Die Gewissheit, dass Gott mein Schöpfer und Retter und damit der Schöpfer und Retter aller ist, führt zum Untergang jeder von Gott absehbenden Selbstgewissheit und, weil es keine Selbstgewissheit ohne Weltgewissheit gibt, auch jeder von Gott absehbenden Weltgewissheit: Das Ich wird zur sprachlichen Signatur eines Differenzverhältnisses.

<sup>21</sup> Vgl.: Joh 3, 3 – 7 „von oben geboren“ / 2. Kor 5, 17, das „neue Geschöpf“.

<sup>22</sup> Mit diesem Begriff anknüpfend an die von Simmel zitierte Gottesbestimmung durch Niklaus von Kues. Vgl. oben, Seite 33. Allerdings zieht Simmel die Analogie der coincidentia oppositorum zum Geld, in dem sich Allgemeines und Besonderes mithin die Gegensätze der Welt vereinen.

<sup>23</sup> Vgl. u.a. Rö 5, Vv. 10, 18, 21 / 1. Kor 15, 22.

Nicht eine eindimensionale Vereinnahmung und Verwertung eines absoluten Begriffes von Vernunft (als „Wahrheit“), Moral (als „Wert“) oder Transzendenz (als „Sinn“), nicht ein Zusammenfallen der Gegensätze z.B. konkret gegenwärtiger und absoluter Vernunft, sondern ein mehrdimensionales Zusammenfallen des wirklich Menschlichen mit der von Gott durch den Glauben an Jesus Christus geschenkten wahren Menschlichkeit; das ist christlicher Glaube, so modern oder unmodern er eben sein kann.

Glaube ist in dieser Perspektive eins mit Menschlichkeit, die sich von der Gotteswirklichkeit immer schon bestimmt weiss und sich diese weder denkend noch betend noch tätig selber zu erschliessen versucht.

Geld hat mit Vermögen zu tun, mit all dem, was das Geld potenziell vermag. Dieses Vermögen ist das, was das eigentliche Faszinosum des Geldes ausmacht, es weist über seine rein ökonomischen Funktionen hinaus und verleiht in hoher Konzentration Status, Prestige, Macht. Desgleichen verhält es sich mit der aus den ökonomischen Zusammenhängen verselbständigten Geldlogik. Sie repräsentiert das Vermögen, durch Vereinnahmung und Verwertung absoluter Begriffe in den Diskurs Inhalte zu formalisieren, Qualitäten zu quantifizieren und damit verfügbar zu machen. Je nach kulturellem und gesellschaftlichem Kontext verleiht so die hohe Verfügbarkeit stichhaltiger rationaler Argumente, spiritueller Fähigkeiten oder moralischer Perfektion Ansehen, Prestige oder Macht.

Genau dagegen grenzt jedoch z.B. Paulus den Glauben systematisch ab<sup>24</sup>. Der Glaube kann nicht in die Geldform übersetzt werden, ohne sich selber und seine Menschlichkeit zu verlieren. Als Begriff adäquater Menschlichkeit spiegelt er jedoch die göttliche Trinität: Im Glauben an Jesus Christus als – in der Sprache Wagners – „die externe Selbstdifferenzierung Gottes“ eröffnet sich dem Menschen sein eigenes Wesen der Gottebenbildlichkeit als Menschlichkeit in den Dimensionen der Rationalität, der Spiritualität und der Moralität.

Der rationale Blick auf Gott, die Suche nach Gotteserkenntnis, eröffnet aus den kanonischen Schriften die Erkenntnis des dreieinigen Gottes als Schöpfer, Versöhner und Vollender. Diese Erkenntnis festigt und plausibilisiert sich – bei allen Vorbehalten – im Nachvollzug des Gottesgedankens als Dreieinigkeit des Absoluten, welches seine Selbstidentifikation durch Selbstdifferenzierung vollzieht. Doch bliebe dieser Blick leer, der Gedanke bedeutungslose Aussage, wenn nicht mit dem sich durch Jesus Christus in den Menschen übersetzenden Gott und der durch seinen Geist am Menschen wirksamen Gotteswirklichkeit gerechnet würde. Die spirituelle Dimension der Menschlichkeit öffnet sich im Glauben für diesen Umstand, erfährt dadurch die uneingeschränkte und versöhnende Liebe Gottes. Es eröffnet sich ihr dadurch Hoffnung auf die Vollendung im Gericht und sie sieht sich in der Nachfolge Jesu Christi im Tun der Liebe.

Christlicher Glaube nebst all dem, was an ihm gewiss auch religiös funktioniert, kann bestimmt werden als Vollzug wahrer Menschlichkeit, welche nicht vom Menschen als autonomes Subjekt zu schaffen ist, sondern ihm von Gott her als menschliche Identität zu-fällt. Damit steht er jedem menschlichen Vermögen entgegen und entzieht sich somit nachhaltig der Vereinnahmung durch die Geldlogik. Er ist ausserdem nicht etwas, was zum Menschsein, abhängig von kontingenten, biographischen Umständen, allenfalls noch hinzukommt. Glaube und Menschlichkeit als Rationalität, Moralität und Spiritualität sind identisch, indem sie der Reflex, das Ebenbild Gottes als Schöpfer, Versöhner und Vollender sind, dessen Subjekt niemals der Mensch, sondern nur eben dieser Gott sein kann.

---

<sup>24</sup> Vgl. u.a. Rö 3, 21 - 5, 21, Gal 3, 1 – 29.

<sup>25</sup> Vgl. z.B. die Passage über das Rühmen: 2. Kor 11, 16 – 12, 10.

### 5.3 Der rational verantwortete Sozialbezug

Die Frage christlich-religiöser Vergesellschaftung kann wiederum in den Perspektiven der Humanität, der Rationalität, der Spiritualität und der Moralität angegangen werden. Die Gefahr, der Strukturlogik des Geldes zu unterliegen besteht immer dann, wenn eine dieser Perspektiven absolut gesetzt wird. Es spielt dabei keine Rolle, welcher der drei der Vorrang gegeben wird. Jede von ihnen kann Fundamentalismen hervorbringen, welche den Fluchtpunkt ihrer Perspektive absolut setzen, ihn verwertend vereinnahmen und ihn so subjektiv in ihr Vermögen, in ihre Verfügungsgewalt bringen. Weltflüchtig irrationale Sekten bringen ebenso solche Fundamentalismen hervor wie Gemeinschaften, welche die Glaubenspraxis auf Moral reduzieren.

Christlicher Glaube und christliche Theologie existieren real immer unter konkreten gesellschaftlichen Bedingungen, sind insofern Religion wie jede andere, real existierende Religion auch. Ein rationaler Zugang zu diesem Umstand kann sich als Wissenschaft der christlich-religiösen Vergesellschaftung geben. Auf den ersten Blick unverfänglicher als spirituelle und moralische, erscheinen deshalb „rationale“ Fundamentalismen. Rationale Argumente verdienen scheinbar absolute Anerkennung, indem ihnen per Definition eine unhintergehbare Evidenz eignet. Diese Ansicht ignoriert den blinden Fleck der Beobachterperspektive<sup>26</sup>. Es ist davon auszugehen, dass auch eine rationale Bestimmung religiöser Vergesellschaftung, welche über die Aneinanderreihung von Aussagen zu empirischen Beobachtungen und über funktionale Bestimmungen (also über die empirische Religionswissenschaft) hinauskommen will, nur bedingt oder vermittelt gelingen kann. Sie muss Aspekte von Ekklesiologie und theologischer Ethik, mithin sich selber als von der Gotteswirklichkeit Betroffene, systematisch mit einbeziehen. Das ist keine moralische, sondern eine rationale Notwendigkeit, ihre Berücksichtigung in der Konsequenz keine religiös-moralische Gehorsamspflicht, sondern eine Frage der rationalen Wahrhaftigkeit.

Selbstverständlich kann jederzeit eine rationale Bestimmung als religionssoziologische Analyse z.B. des evangelischen Christentums vorgenommen werden. Sie bedient sich rationaler Methodik und macht wertneutrale Aussagen über empirische Beobachtungen. In einer Beschreibung des Vorfindlichen erarbeitet sie zwar Grundlagen mit hohem Erklärungsgehalt für das Verständnis der unmittelbar vorfindlichen Wirklichkeit. Sobald sie aber zu Aussagen kommen will, welche als solche qualitativ mehr sind als „blosse“ Aussagen, dann bewegt sie sich weg von einer rein die Wahrnehmung ordnenden Vernunfttätigkeit in Richtung einer Wertung oder einer sinnhaften Deutung. Es ist sogar der Normalfall, dass scheinbar deskriptive Aussagen aufgrund der die Wahrnehmung ordnenden Vernunfttätigkeit schon Wertungen und Deutungen enthalten, denn Aussagen, welche die wahrgenommene Wirklichkeit in Begriffe fassen, implizieren in jedem Fall Reduktionen von Komplexität. Es ist für eine Sozialwissenschaft gar nicht möglich, ihren Gegenstand in seiner ganzen Komplexität vollständig zu beschreiben. Sie stösst ausserdem immer wieder auf kontingente Umstände, welche unbeantwortbare Fragen aufwerfen. Sie muss Komplexität reduzieren oder kontingente Fakten deutend und wertend abwägen, nur schon um zu angemessenen Aussagen zu kommen.

Im Rahmen der Strukturlogik des Geldes werden solche Umstände ignoriert oder geleugnet, reduktionistisch ausgeschlossen. Wissenschaft entwickelt in diesem Sinne ein Selbstverständnis mit dem Anspruch, potenziell die ganze, ihren Gegenstand betreffende Wirklichkeit vollständig beschreiben zu können. Ein solches Wissenschaftsverständnis neigt zur ideologischen Verwertung der Wirklichkeit im Dienste implizit absolut

---

<sup>26</sup> Dalferth I. U., 1997, S. 22.

gesetzter und normativ verallgemeinerter Wertungen oder Utopien<sup>27</sup>. Wir erkennen die von Simmel beschriebenen Charakteristika des Geldes in seiner Doppelrolle „innerhalb und ausserhalb der Wirtschaftsreihen“, als Umkehrung der Mittel–Zweck–Teleologie oder als quantifizierte Vergegenständlichung von Qualitäten wie „Wert“ und „Sinn“. Eine Überwindung dieser Problematik kann nun wiederum nicht dadurch gelingen, dass eine wie auch immer geartete, unbedingte Rationalität oder Wertfreiheit für eine Wissenschaft beansprucht wird. So würde die *petitio principii*, die im Grunde tautologische, verwertende Vereinnahmung eines absoluten Vernunftbegriffes wiederum lediglich auf eine andere Ebene verschoben, nicht aber aus der Welt geschafft. Eine echte Überwindung dieses Dilemmas kann nur im Rahmen einer von Wagner in der Formulierung des Gottesgedankens vorgeführten, internen und externen Selbstdifferenzierung gelingen, wenn die Grenze dieser Denkfigur ihrerseits wieder da erkannt wird, wo sie sich von einem absoluten Vernunftbegriff, von der auf Wahrheit gerichteten Perspektive der Rationalität prinzipiell unterscheidet<sup>28</sup>: menschliche Vernunfttätigkeit ist grundsätzlich als Differenzenerfahrung zur Perspektive reiner Rationalität zu verstehen. Eine Religionssoziologie als wissenschaftlich–rationaler Zugang zum Phänomen christlich–religiöser Vergesellschaftung, welche über Aussagen empirischer Beobachtung hinauskommen und trotzdem nicht der Strukturlogik des Geldes verfallen will, muss sich deshalb über die Ethik oder die Ekklesiologie als ihr jeweils Anderes selber bestimmen. Sie kann sich nicht selber zur Ethik oder zur Ekklesiologie hin überschreiten, sondern lediglich sich als von jenen als ihrem jeweils Anderen vollständig Unterschiedenes bestimmen. Sie erkennt und integriert so ihre eigene Grenze systematisch, indem sie zulässt, dass die Entscheidung einer Wissenschaftsdisziplin, sich ihres Gegenstandes überhaupt und in einer bestimmten Weise anzunehmen, eine Frage mit moralischer Dimension nicht nur impliziert, sondern immer schon beantwortet.

Die Aufnahme irgend einer – also auch einer wissenschaftlichen – Tätigkeit impliziert nämlich die Frage, ob überhaupt etwas getan werden soll und wenn ja, was und in welcher Weise. Die Aufnahme der Tätigkeit kann gegebenenfalls als solche diese Frage schon beantworten, jedoch nur in der Qualität der reinen Faktizität und nicht in der Qualität einer rationalen Begründung oder einer sinnhaften Deutung.

Dieser Umstand gewinnt eine besondere Bedeutung, wenn es sich beim Gegenstand der fraglichen Wissenschaft um die christliche Religion als Vergesellschaftungsform, um die Möglichkeit und Stellung christlicher Kirche und christlicher Ethik im Kontext der Moderne handelt. Die Einsicht, dass die rationale Auseinandersetzung mit der Religion nur über die Vermittlung der von der Rationalität als ihr Anderes unterschiedenen Moralität zu leisten ist, impliziert wie auf der Ebene des rationalen Selbstbezuges den Umstand, dass die Rationalität im Kontext religiöser Vergesellschaftung nicht ungebrochen oder „rein“ zu haben ist, sondern nur als prinzipiell offen für das von ihr unterschiedene Andere. Da weder das Wissenschaft treibende Subjekt, noch sein Gegenstand aufgrund dieses Umstandes seine Identität verliert, sondern im Gegenteil gewinnt, kommt beiden die Einheit als Identität von aussen zu. Wissenschaft, welche sich mit der christlich–religiösen Vergesellschaftung befasst, kann sich also grundsätzlich nicht vom *Proprium* ihres Gegenstandes fernhalten. Sie kann diesen Zusammenhang zwar ignorieren oder leugnen und so ihre bedingte Autonomie durch implizite oder explizite Abgrenzung wahrnehmen. Sie wird dabei aber der Strukturlogik des Geldes verfallen, welche als unbegrenztes Vermögen (welches potentiell schon in der kleinst möglichen Menge Gel-

<sup>27</sup> Im Rahmen einer ökonomistischen Weltansicht sind dies z.B. die Reduktion des Menschen auf den Aspekt der rationalen Nutzenmaximierung oder die Utopie des guten Lebens durch materiellen Wohlstand. Filialen dieser Weltansicht sind Ansätze der Rational-choice-Theorie insofern sie mit quasi-absolutem Anspruch auftreten.

<sup>28</sup> Vgl. das graphische Schema oben, Seite 211.



des angelegt ist) vorgibt, dem Subjekt die Möglichkeit der Selbstüberschreitung in die Hand zu geben.

Wissenschaftlichkeit, welche dieser Umstände gewahr ist und sich der religiösen Vergesellschaftung als ihres Gegenstandes wahrhaftig annimmt, kann nicht den Standpunkt des unbeteiligten Beobachters einnehmen und muss in der Konsequenz auch wertend und deutend Stellung nehmen. Sie bewegt sich deshalb notwendigerweise einerseits in Richtung Ethik und andererseits in Richtung einer Lehre der religiösen Institutionalisierung, in christlichem Selbstverständnis in Richtung einer Ekklesiologie.

Ernst Troeltsch hat – von einem religionssoziologischen Ansatz ausgehend, genau diese zwei Richtungen beschritten. Im Zusammenhang seiner Untersuchung der Entstehungsbedingungen des frühen Christentums beschreibt er die Herausbildung der christlichen Ämter und Institutionen sowie der christlichen Ethik als Entwicklungen, die sich aus dem Wesen des Christentums selbst ergeben. Die prinzipielle Gleichheit der Menschen vor Gott täuscht nicht über die empirisch erkennbaren Ungleichheiten hinweg, sie ist auch nicht gleichzusetzen mit der Teilhabe am Heil<sup>29</sup>. Damit sind Dimensionen der Kontingenz und der Komplexität der Lebensumstände aufgezeigt, der Moralität und der sinnhaften Deutung. Die entstehende Kirche hat die Funktion der Bewältigung der Kontingenz vorfindlicher (ungleicher) Lebens- und Heilsbedingungen. Troeltsch verweist auf die Prädestinationslehre des Paulus. Durch die Ausbildung von Ämtern und Institutionen strukturiert die frühe Kirche die Gemeinschaft der Glaubenden und vermittelt ihre Beziehungen. Sie funktioniert im Hinblick auf die Bewältigung von Komplexität durch Regelung der Zulassung und interne Strukturierung.

Christliche Religionssoziologie, welche nicht der Strukturlogik des Geldes verfallen will, indem sie sich ihrem Gegenstand scheinbar unmittelbar autonom, argumentativ verwertend nähert, verwirklicht sich, indem sie sich mit Ekklesiologie und theologischer Ethik ebenso auseinandersetzt, wie sie sich von ihnen abgrenzt. Sie ist gleichzeitig von ihnen unterschieden und ungetrennt. Eine Reflexion des Christentums als Religion unter modernen Bedingungen ist immer gleichzeitig auch – aber nicht unmittelbar – Ekklesiologie und theologische Ethik, indem sie sich von diesen abgrenzt und unterscheidet, sich aber gerade auch über sie als ihr Anderes bestimmt und sich nicht auf eine unterstellte, absolute Vernunft (rational erschlossene Wahrheit) beruft.

Sie nimmt gerade dadurch ihre bedingte Autonomie wahr, welche sie als Wissenschaft von vorschnellen oder fundamentalistischen Einflüssen kirchlicher Gegebenheiten oder moralischer Vorstellungen zu schützen hat. Sie profiliert sich gleichzeitig mit einem unverwechselbaren Proprium, welches in spiritueller und ethisch-moralischer Perspektive eingebunden ist und sich nicht beliebig-gleichwertig neben anderen religiösen Angeboten präsentiert. Solche Wissenschaftlichkeit ist sich ihrer rationalen Nichtbegründbarkeit und damit ihrer eigenen Grenze bewusst. Sie sieht ihre Möglichkeiten und Chancen der Selbst- und Fremdvergewisserung in der rationalen Plausibilisierung ihrer Einsichten in spiritueller und ethisch-moralischer Perspektive. Der Vorwurf, der Troeltsch zu machen ist, ist der, dass er nicht bis zu dieser Einsicht vorgedrungen ist und es bei der Beschreibung der Funktionen religiöser Vergesellschaftung und deren Verankerung in der Verkündigung Jesu belassen hat und sich gegen die Möglichkeiten protestantischer Dogmatik und Ethik abgegrenzt hat.

Eine „rein“ rational argumentierende Religionssoziologie kann die Religion nur funktional verstehen im Sinne von Reduktion von Komplexität und der Bewältigung von Kontingenz. Die Konvertibilität, welche sie dadurch mit der Strukturlogik des Geldes herstellt kann nur dazu führen, dass die gesellschaftliche Integrationsleistung der Reli-

---

<sup>29</sup> Vgl. oben, Seite 124.

gion in eine direkte Vergleichsmöglichkeit zu derjenigen des Geldes tritt. Das Geld aber erfüllt diese Integrationsleistungen unter modernen Bedingungen wesentlich effizienter als die Religion. Wenn eine solch funktionale Sicht von Religion sogar ins krichlich-theologische Selbstbewusstsein integriert wird, machen sich Kirche und Theologie völlig unnötigerweise selber ersetzbar.

Funktionen, in denen das Geld und die Religion in direkte Konkurrenz treten können gibt es viele:

So wird z.B. die Zugehörigkeit zur Gesellschaft über die Fähigkeit zur Teilnahme an der Geld-Erwerbsgesellschaft geregelt. Wer nicht über Gelderwerb oder Geldvermögen verfügt, besitzt keine unmittelbar legitimen Ansprüche an die Gesellschaft. Sie müssen einzeln erworben werden. Die gesellschaftliche Verteilung von Geldmitteln suspendiert die moralische Frage nach der gerechten Güterverteilung. Indem Geldvermögen soziale Schichtung herstellt, reduziert es die gesellschaftliche Komplexität. Es festigt und legitimiert ausserdem kontingente Fakten wie die Verfügungsgewalt über bestimmte Ressourcen, indem es sie nur für diejenigen zugänglich macht, welche über genügend finanzielle Ressourcen verfügen.

Die in dieser Zusammenstellung enthaltenen Funktionen des Geldes betreffen Gruppenzulassung, Gruppenstrukturierung und Statuslegitimation. All diese Funktionen regeln auch heute in religiösen Gruppen das Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft und wurden unter vormodernen Bedingungen von der Religion im Hinblick auf die gesamte Gesellschaft ausgeübt.

Geld fördert die Stilisierung des Lebens (Simmel), die ihrerseits der Strukturlogik des Geldes gehorchend immer neue „Neuheiten“ anbietet, welche den Zugang zu gesellschaftlichen Gruppen regeln. Der Kauf bestimmter Mode- oder Markenartikel kommt einem Umtausch in die im angestrebten Zirkel gültige Währung gleich. Wenn auch das Geld physisch nicht in die zur Sprache stehenden Prozesse involviert ist, so bestimmt doch seine Logik den herrschenden Umgang. Kleidungsstücke besitzen ihre Bedeutung nicht als solche, sondern als Repräsentanten der gültigen Gruppenwährung. Der Wechsel der Mode bedeutet den Austausch der geltenden Währung und den Wertverlust der abgeschafften Währung. Konkret verliert z.B. ein aus der Mode gekommenes Kleidungsstück trotz einwandfreier Qualität Wert und Bedeutung, es wird beliebig austauschbar. Die beliebige Auswechselbarkeit ihrer Inhalte ist die Voraussetzung für die Fähigkeit der Mode, trotz immer schneller wechselnder Trends eine hohe Integrationsleistung zu erbringen.

Funktional verstandene Religion gehorcht zwar der gleichen Logik, erbringt jedoch vergleichbare Integrationsleistungen viel weniger effizient. Allerdings gelingen religiösen Gruppierungen, welche sich die Geldlogik positiv und aktiv zu eigen machen, punktuell beachtliche Erfolge. Dabei gibt es einerseits diejenigen Gruppen, welche direkt Geld in religiöse Kompensatoren konvertieren<sup>30</sup>, indem den Mitgliedern mehr oder weniger grosse Geldbeträge abgenommen werden<sup>31</sup> und dafür der Zugang zu den Medien oder Gewissheiten der Heilsgewinnung gewährt wird. Doch auch jene religiösen Gruppen folgen der Geldlogik, welche von ihren Mitgliedern – lediglich oder darüber hinaus – grosse immaterielle (Verzichts-)leistungen verlangen<sup>32</sup>.

Im Kontext funktional verstandener Religiosität können traditionell religiöse Funktionen leicht zwischen spezifisch religiösen und scheinbar weltlichen Inhalten hin und her

---

<sup>30</sup> Zum Begriff „religiöse Kompensatoren“ siehe: Stark Rodney, Der Aufstieg des Christentums. Neue Erkenntnisse aus soziologischer Sicht, Weinheim 1997.

<sup>31</sup> Bsp. Vom Opferdienst an antiken Tempeln über den Ablasshandel bis zu Scientology u.ä.

<sup>32</sup> Formen asketischen Mönchtums ebenso wie Formen des asketischen Protestantismus bis in die Gegenwart hinein.

getauscht werden. Das mag auch erklären, weshalb Fernsehsendungen, Zeitschriften, Modeaccessoires und Popstars relativ leicht „Kultstatus“ erreichen können: Sie regeln den Zugang zur Fangemeinde ebenso wie die interne Schichtung und Strukturierung und legitimieren gleichzeitig die Ungleichheiten<sup>33</sup>. Sie leisten die Reduktion von Komplexität und die Bewältigung von Kontingenz durch die Regelung von Gruppenzugehörigkeit, Status und Legitimation. Sie bestimmen das Verhältnis zwischen Individuum und Gruppe, zwischen Subjektivität und Objektivität, wobei die Individuen im Drang nach Autonomie und unmittelbar subjektiver Selbstverwirklichung immer mehr unter die objektiven Zwänge der für sie geltenden Kultur geraten (die „Tragödie der Kultur“, Simmel). Die religiösen Funktionen der Reduktion von Komplexität und der Bewältigung von Kontingenz verselbständigen, objektivieren sich und nehmen die Geldform an:

Sie folgen der paradoxen Logik des konkretesten Ausdrucks der allgemeinen Seinsformel (Simmel). Als lifestyle items z.B. sind sie konkreter Ausdruck des Abstrakten, indem sie das Verhältnis des Besonderen (einer Person) zum Allgemeinen (den verbindenden Wert- und Sinnstrukturen) materialisieren. Sie sind Konkretionen einer reinen Funktion, nämlich der Vermittlung zwischen Individuum und Allgemeinheit. Sie üben die Doppelrolle im Sinne des Geldes aus: Wertmassstab und Tauschmittel. Sie quantifizieren eine Qualität und kehren die Mittel–Zweck–Teleologie um.

Ein rationaler Zugang zur Religion auf der Ebene der religiösen Vergesellschaftung, wenn er im Rahmen christlicher Religionssoziologie über das blosse Aneinanderreihen von Aussagen hinauskommen will, kann sich nicht einer eindimensional rationalen Perspektive verschreiben. Das heisst nun nicht, dass er sich der Vernünftigkeit der Methoden nicht vollständig verschreiben solle; ganz im Gegenteil: Er muss sich selber rational – und nur rational – über Abgrenzung und In-Beziehung-Setzung gegenüber den ethisch-moralischen und spirituellen Dimensionen religiöser Vergesellschaftung bestimmen. Wenn diese Bestimmungen nicht funktional ausfallen sollen (um nicht der Strukturlogik des Geldes zu gehorchen), dann dürfen sie z.B. den Blick dafür nicht verlieren, dass einer Verhältnisbestimmung zwischen rationalem und ethisch-moralischem Zugang zum Phänomen religiöser Vergesellschaftung immer eine spirituelle Dimension zufällt: Die axiomatischen Entscheidungen einer solchen Verhältnisbestimmung haben die Struktur von Glaubenssätzen<sup>34</sup>. Diesen Umstand gilt es nicht zu vertuschen, sondern aktiv wahrzunehmen.

Dies nicht vollumfänglich erkannt zu haben ist ein Vorwurf, der Ernst Troeltsch zu machen ist. Seine Bestimmung der Rolle des Protestantismus bzw. der Kirche im Kontext der Moderne ist funktional ausgefallen und überwindet deshalb die von Simmel analysierten Zusammenhänge nicht<sup>35</sup>. Knackpunkt ist Troeltschs allzugrosse Skepsis gegenüber der Dogmatik. Kirchliche Dogmatik als rationale Selbstvergewisserung und als Plausibilisierung von Glaubensinhalten<sup>36</sup> ist unverzichtbar für eine sich ihrer Begrenztheit bewusste protestantische Ethik, weil sonst auch sie bloss funktional im Hinblick auf ihre gesellschaftliche Integrationsleistung verstanden werden kann. Die Dogmatik ist ebenso unverzichtbar für die Entfaltung einer den modernen Entwicklungen gerecht werdenden Ekklesiologie.

---

<sup>33</sup> Über Aspekte wie den Umfang des Besitzes an Produkten, Detailkenntnissen etc.

<sup>34</sup> Die Evidenz dieser „axiomatischen Entscheidungen“ ergibt sich allerdings – per Definition – nicht in der Perspektive der Rationalität, was eine Bedingung für ein „Axiom“ im klassischen Sinne wäre (Vgl.: Artikel „Axiom“, EPhW Bd. 1, S. 239 f), sondern in der Perspektive des Glaubens, der Spiritualität.

<sup>35</sup> Simmel: Die „Tragödie des Reiches Gottes“.

<sup>36</sup> Glaubensinhalte als „axiomatische Entscheidungen“.

Der Subjekt- und Perspektivenwechsel, welcher von der dialektischen Theologie vorgenommen wurde, hat wiederum den von Troeltsch zu stark gewichteten Aspekt der gesellschaftlichen Funktion des Christentums als Religion zu sehr ausgeblendet. Die Wahrnehmung und Fruchtbarmachung der dialektischen Spannung zwischen beiden Polen wird hilfreich sein. Nur sie kann sich wirksam vor funktionalen und damit der Strukturlogik des Geldes verhafteten Bestimmungen schützen.

Die Suche nach der Bedeutung christlich-religiöser Vergesellschaftung im modernen Gegenwartskontext hat drei Dinge zu vermeiden:

1. Den Rückgriff auf vormoderne Positionen, die Verteidigung „religiöser“ Funktionen, welche im Prozess der Säkularisierung an andere Gesellschaftsbereiche übergegangen sind.
2. Die Flucht in eine „rein rationale“ Beobachterperspektive.
3. Den Verzicht auf die Bestimmung christlich verbindlicher Inhalte zugunsten einer beliebigen Funktionalisierung „christlicher“ Religion.

Eine Abgrenzung in diesen drei Punkten eröffnet entsprechende Chancen für ein adäquates Verständnis des Christentums im Kontext der Moderne.

Ad 1.: Es ist da oder dort bedauert worden, dass die oben beschriebenen, vormodernen Integrationsleistungen der Religion, die Reduktion von Komplexität sowie die Bewältigung von Kontingenz in der beschriebenen Art und Weise an das Geld und über den Bereich des Ökonomischen hinaus an die Logik des Geldes verloren gegangen sind. Sobald aber erkannt ist, dass die vormodern religiösen Integrationsleistungen als Funktionen nicht zum Proprium christlichen Glaubens und christlicher Theologie gehören, können sie getrost „fahren gelassen“ oder da, wo sie sich weiterhin halten, pragmatisch weitergepflegt werden.

Es ist nicht ein bedauernswerter Verlust christlich-kirchlichen Selbstverständnisses sondern eine Chance, dass nicht mehr das Christentum in seinen religiösen Funktionen Gesellschaftszugehörigkeit und Statuslegitimation regelt. Damit entsteht erst die kritische Distanz, welche die christliche Botschaft als das zum Tragen bringen kann, was sich der Erfahrungswirklichkeit auch immer wieder entgegenstellt und über sie hinausweist. Wie auf der Ebene des Selbstbezuges die autonom-rationale Selbstbestimmung in die Einsicht in das Wesen des Menschen als bekennender und gerechtfertigter Sünder führen kann, so kommt erst dadurch, dass das Christentum nicht bloss über seine gesellschaftlichen Funktionen verstanden wird zum Ausdruck, dass vollständige gesellschaftliche Integration weder rational noch spirituell noch moralisch aufgrund menschlicher Bemühungen möglich ist. Immer bleibt Unerklärtes, Unsinniges und Ungerechtes stehen, das auch von einer „perfekt funktionierenden“ Religion nicht bewältigt werden könnte.

Gesellschaftsbereiche wie Bildung und Kunst, das Christentum als Religion oder auch das Geld als ökonomisches Kommunikationsmedium erbringen hohe Integrationsleistungen. Sie schaffen aber nicht die Integration einer Gesellschaft im Sinne des Reiches Gottes oder der himmlischen Tischgemeinschaft. Das Christentum als Religion bringt nicht die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen hervor. Die Geschichte der Kirchen selber gibt davon Zeugnis. Die Gebrochenheit aller menschlichen Integrationsleistungen, die Tautologien in ihren Begründungen sowie die Aporien ihrer Deutungen rational aufzuzeigen, das ist die Chance eines modernen christlichen Zuganges zum Phänomen religiöser Vergesellschaftung im weitesten Sinne. Es kann eine gesellschaftsgerichtete Aufgabe der Kirchen sein, ihre diesbezüglichen Erfahrungen in aller Demut jenen zugänglich zu machen, welche die potentiell vollständige Integration welthafter Komplexität und Kontingenz, absolute Begründung und letztgültige Deutung von den kulturellen Äusserungen der technisch-ökonomischen „Vernunft“ erwarten.

Gerade was das Geld und seine über das Ökonomische hinausreichende Logik betrifft, besitzt eine christlich–rationale Sicht auf Formen der Vergesellschaftung ein grosses Potenzial. Dieses besteht nicht in einer Dämonisierung des Geldes als Mammon und dem Versuch der „Rückgewinnung“ der durch den Mammon übernommenen religiösen Funktionen im vormodernen Sinn, sondern in einer Entmythologisierung des Geldes sowie einer ethischen Relativierung und Begrenzung seiner Funktionen.

Ad 2.: Den zweiten Weg beschreiten Versuche, wie sie z.B. von Falk Wagner vorgeführt wurden: Die Darstellung eines aus der absoluten Vernunft heraus begründeten Christentums als modernitätsfähige Religion. Es wurde schon wiederholt darauf hingewiesen, dass dieser Ansatz in besonderer Weise der Geldlogik folgt, indem er den absoluten Vernunftbegriff verwertend vereinnahmt und den christlich–trinitarischen Gottesgedanken gleich einem *deus ex machina* aus dem entsprechenden Verwertungsprozess hervorzaubert.

Auch hier wiederum entspricht es weder einem Rückgriff auf vormoderne Glaubenssätze noch der Huldigung postmoderner Beliebigkeit, wenn dieser Weg abgelehnt wird. Vielmehr ergibt sich daraus die Chance, den Prozess christlich–religiöser Vergesellschaftung als mehr zu verstehen denn als eine rational begründbare religiöse Integrationsleistung. Rationale Reflexion der spezifisch christlichen Vergemeinschaftungsformen im Hinblick auf ihr Potenzial zur Hervorbringung einer bürgerlichen Ethik – wie sie etwas scharf formuliert Troeltsch unterstellt werden könnte – gewinnt keine qualitativ neue Dimension durch ihre Verankerung im absoluten Vernunftbegriff (Wagner). Vielmehr geht es darum, dass sich die rationale Reflexion christlicher Vergesellschaftung von der Ethik und der Ekklesiologie als ihrem jeweils Anderen abgrenzt. Gerade durch diesen dialektischen Prozess kommt dem, was als christlicher *Glaube* in seinen gesellschaftlichen Dimensionen zu verstehen ist, seine besondere Qualität gegenüber dem zu, was sich über seine Funktionen als Religion oder Quasireligion (im Falle des Geldes) bestimmen lässt.

Ad 3.: Gutgemeinte und notwendige Offenheit und Toleranz allen religiösen Modernisierungsprozessen gegenüber kann – kurzschlüssig ins eigene Selbstverständnis überführt – zur ungewollten Deklaration der eigenen Bedeutungslosigkeit verkommen<sup>37</sup>. Die inhaltsentleerte Unbestimmtheit dessen, was als christliche Religiosität in ihren gesellschaftlichen Dimensionen gelten kann, ist gleichsam die reine Geldform der Religion. Sie wird weiterhin in immer sich wandelnder Form leisten, was Religion schon in vormodernen Zeiten geleistet hatte. Sie wird sich stromlinienförmig den Gegebenheiten der Zeit anpassen und der Faktizität einer von der Geldlogik geformten Wirklichkeit nichts entgegenzustellen haben.

Wiederum ist die Chance einer Abgrenzung gegenüber einem solchen Begriff „christlicher“ Vergesellschaftung eine klarere Sicht auf das, was rational als Kirche plausibilisiert werden und auf das, was als christliche Ethik in der Welt gelten kann. Die Rationalität dieser Auseinandersetzung mit einem Verständnis christlicher Vergesellschaftung erweist sich dann gerade dadurch, dass sie sich über die christliche Ethik und die Kirche als ihr jeweils Anderes bestimmt und sich von ihnen abgrenzt. Unvermischt und ungetrennt geben christliche Religionssoziologie, christliche Ethik und Ekklesiologie das wieder, was als christlicher Glaube in seinen gesellschaftsrelevanten Dimensionen gelten kann, wobei ihnen immer das Bewusstsein eignet, die Gemeinschaft der Heiligen oder das Gottesreich weder vollständig beschreiben, noch herbeiführen zu können.

---

<sup>37</sup> Vgl.: Dalferth I.U., 1997, S. 269 f.

## 5.4 Der rational verantwortete Gottesbezug

Wenn es darum gehen soll, nach der Struktur und der Art und Weise einer Theologie zu fragen, welche nicht der Strukturlogik des Geldes verpflichtet ist, muss einerseits gegen Wagner eine deutliche Abgrenzung zwischen Theologie und Philosophie vorgenommen und andererseits nach der inneren Verfasstheit einer so von der Philosophie unterschiedenen Theologie gefragt werden.

### 5.4.1 Das Verhältnis Theologie - Philosophie

Nach den vorangehenden Ausführungen braucht nicht mehr besonders darauf hingewiesen zu werden, dass sich Philosophie und Theologie nicht in der von Wagner vorgeführten Weise ineinander überführen lassen. Im Gegenteil wird diese Identifizierung gar nicht zu bewerkstelligen sein ohne in irgend einer Weise dem aufzusitzen, was als die Strukturlogik des Geldes bezeichnet werden kann. Hingegen ist dem gegenseitigen Verhältnis der beiden Disziplinen Aufmerksamkeit zu schenken, damit in der Folge die Struktur einer Theologie aufgezeigt werden kann, welche sich von der Geldlogik abhebt.

Dalferth hat das Verhältnis Theologie – Philosophie in einem Aufsatz in „Gedeutete Gegenwart“<sup>38</sup> in übersichtlicher Weise dargestellt, seine Gedanken sollen in der Folge kurz nachgezeichnet werden.

Mit Verweis auf A.v. Harnack bezeichnet Dalferth dort einerseits das Christentum als „denkende Religion“. Christlicher Glaube sei auf denkende Verantwortung angewiesen, auf die Theologie als im Glauben gründende Bemühung, den Glauben denkend zu verstehen und öffentlich zu verantworten.

Theologie wird dort andererseits (in Barth'scher Tradition<sup>39</sup>) mit Anselm als Vollzug der *fides quaerens intellectum* bezeichnet, als Funktion des Denkens und als „diejenige intellektuelle Tätigkeit, die den ihr als Vollzug (Lebenspraxis) und Inhalt (Bekenntnis) vorgegebenen Glauben rational (also mit nach- und mitvollziehbaren Argumenten) im Raum des Denkens entfaltet und vertritt, um seinen Geltungsanspruch für das ganze menschliche Leben kritisch zu verantworten. Sie denkt den Glauben. Das unterscheidet sie vom Glauben und das bindet sie an ihn.“<sup>40</sup>

Von der Theologie unterschieden wird aber auch die Philosophie dort bestimmt als Funktion des Denkens, „die sich kritisch mit den Problemen, Möglichkeiten und Grenzen gültigen (also nicht nur faktischen) Denkens befasst, um Lebensmöglichkeiten denkend zu erproben und Behinderungen des Lebens durch das Denken aufzudecken: Sie ist diejenige intellektuelle Tätigkeit, die um des Lebens willen das Denken kritisch zu denken sucht.“<sup>41</sup>

Im Denken nun begegnen – oder verfehlen – sich Theologie und Philosophie, indem sie sich vor dem gleichen Horizont bewegen: Die Theologie hat sich zu fragen, was es für den Glauben bedeutet, dass er gedacht wird und stösst damit auf die Philosophie. Auch die Philosophie, wenn sie kritisch denkt, muss sich fragen, was es für das Denken bedeutet, dass der Glaube gedacht wird. Sie stösst damit auf die Theologie.

Das Denken als Lebensvollzug ist die Suche nach tragfähigen Anschlüssen für das Weiterdenken. Gedachtes muss entsprechend anschlussfähig sein. Das Denken ist so von

<sup>38</sup> „Theologie und Philosophie“ in: Dalferth I.U., 1997, S. 133 – 159.

<sup>39</sup> Vgl. Barth Karl, *Fides quaerens intellectum*, Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, (Hrsg. Jüngel E. / Dalferth I.U.), Zürich 1981.

<sup>40</sup> Dalferth I.U., 1997, S. 133.

<sup>41</sup> Dalferth I.U., 1997, S. 135.

sich aus unbegrenzt, es kann also nicht die Suche nach Letztbegründungen und unbefragbaren Ausgangspunkten sein. Denkabbrüche kann nicht das Denken selber, sondern nur das Leben setzen. Das Denken, welches sich dem widersetzen will, gerät unweigerlich in Selbstwidersprüche: Die vom Leben gesetzten Denkabbrüche als Denknotwendigkeiten zu legitimieren hiesse, „das Weiterdenken ... durch Weiterdenken beenden“<sup>42</sup>.

Letzte Gewissheit – so es sie gibt – ist also nicht im Denken zu finden, sondern im Leben, wo erlebt, erfahren und gehandelt wird. Das Denken führt zwar zu dieser Einsicht, verantwortet sie aber nicht selber. Das Denken ist eine Funktion des Lebens, welche sich selber missversteht, wenn sie sich absolut zu setzen versucht.

Über das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie kann vor diesem Hintergrund nicht das Denken alleine entscheiden. Es gibt folglich auch keine letztgültige Antwort auf die Frage nach diesem Verhältnis. Theologie und Philosophie stehen sich in konkreten Situationen nach historisch-geistesgeschichtlich gewachsenen Bedingungen gegenüber. Entsprechend hat es im Laufe der Geschichte verschiedene Modelle dieses Verhältnisses gegeben<sup>43</sup>.

Von Bedeutung bis in die Gegenwart hinein ist die Entwicklung seit der Reformation, als die Theologie sich autonom auf den Glauben gründend von der Philosophie distanzierte und umgekehrt die Philosophie sich zunehmend nicht mehr kirchlicher Kontrolle, sondern der Autonomie des Denkens zu verantworten hatte. Im Rahmen der Aufklärung gelang es der Philosophie, sich von der Inanspruchnahme durch die Theologie ganz zu lösen. Sie gab sich das Konzept einer Rationalität, welche auf *Neutralität*, *Universalität* und *Öffentlichkeit* beruht. Im Namen autonomer Vernunft wird bis heute der Anspruch auch an Kirche, Religion und Theologie herangetragen, sich entsprechend zu rechtfertigen<sup>44</sup>.

Doch die Begriffe der *Neutralität*, *Universalität* und *Öffentlichkeit* sind selber zunehmend problematisch: Ein einheitlicher Vernunftbegriff – neutral und universal – kann ebenso wenig gefunden werden, wie eine klar zu bestimmende Öffentlichkeit. Die Denkmöglichkeit einer autonomen Vernunft bringt ausserdem diese Vernunft nicht auch schon hervor.

Trotzdem wird im Rahmen der radikalen Religionskritik die Religion aus der Warte der autonomen Vernunft kritisiert. Entsprechend fällt die Legitimation von Glauben, Theologie und Kirche bzw. von Religion aus dieser Sicht nur noch funktional gesellschaftsbezogen oder anthropologisch aus. Der Versuch, diese Kritik durch ihre Aneignung und durch die Gleichsetzung des Gottesgedankens mit der absolut gesetzten Vernunft (Wagner) zu überwinden, gelingt nur durch die von der Geldlogik geprägte Vereinnahmung und Verwertung absoluter Begriffe, also durch implizite, vom Denken unbewältigte Unterstellungen, welche systematisch ins Denken integriert werden: Das Denken gibt vor, vom Leben gesetzte Denkabbrüche seien denkwertig und praktiziert so eine Form von (fürwahrhaltendem) Glauben, von dem es sich gerade noch abzugrenzen versuchte.

Diese Schwierigkeit verweist auf den Umstand, den schon Hegel bemerkt hat:

Die Grenze zwischen Glauben und Denken bzw. Glauben und Wissen verläuft nun – nach der Aufklärung – innerhalb der Philosophie<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Dalferth I.U., 1997, S. 136. Die Integration von Denkabbrüchen ins Denken (als Denkwertigkeiten) bedeutete die Adaption der Geldlogik durch die Philosophie. So lange die Philosophie für das Weiterdenken offen ist, schützt sie sich vor der Geldlogik.

<sup>43</sup> Dalferth I.U., 1997, S. 140.

<sup>44</sup> Dalferth I.U., 1997, S. 146.

<sup>45</sup> Dalferth I.U., 1997, S. 147.

Theologie und Philosophie verschränken sich erneut: gerade dadurch, dass sie sich zu autonomen Disziplinen voneinander getrennt haben, haben sie wesentliche Fragestellungen aus dem gegenseitigen Konflikt geerbt. Es sind die Fragen nach dem Verhältnis zwischen Glauben und Wissen oder Wahrheit und Gewissheit in der Philosophie sowie die Fragen nach dem Verhältnis von Gott und Gottesgedanken oder von Glaube und Sicherheit in der Theologie.

Gerade dieser Umstand macht es wertvoll, dass Theologie und Philosophie den gegenseitigen Dialog suchen und pflegen<sup>46</sup>.

Der Versuch, die eine in die andere Disziplin zu überführen, ist dem Status beider Seiten ebenso wenig angemessen, wie eine gegenseitige Über- oder Unterordnung. Theologie und Philosophie repräsentieren Funktionen des Denkens, Sichtweisen der Wirklichkeit, welche an das jeweils in ihrer Perspektive schon Gedachte anknüpfen und insofern konkret sind. Sie repräsentieren nicht eine abstrakte Totalität des Denkmöglichen, sondern konkrete Sichtweisen der Wirklichkeit. Die Zulassung einer Perspektivenvielfalt bedeutet keineswegs die Zulassung einer geteilten Wahrheit oder einer irrationalen Belieblichkeit<sup>47</sup>. Vielmehr geht es um die wissenschaftliche Wahrhaftigkeit: Das Denken, an welches angeknüpft und vor dessen Horizont gedacht wird muss als Bedingung und Bestimmung anerkannt und auch offen deklariert werden.

Für die Theologie im konkreten Fall heisst das, dass sie – wenn sie den Glauben denkt, sich über die Bedingungen des Denkens des Glaubens, also über das „Denken des Denkens des Glaubens“<sup>48</sup> Rechenschaft ablegen muss. Das heisst, die Theologie nimmt die Philosophie weder als Magd in Dienst noch setzt sie sie zur Richterin; sie bedient sich des philosophischen Denkens als Verfahrensmoment. Theologisches Denken bezieht sich dialektisch auf das philosophische Denken: Es integriert dieses methodisch, um sich von ihm abzugrenzen, nimmt es ernst, ohne sich in ihm aufzulösen.

Damit letzteres nicht geschieht, muss der Glaube als Ursprungsort theologischen Denkens ernst genommen werden. Wenn aus dem Blick gerät, dass theologisches Denken eine Funktion des Glaubens ist, dann mutiert das Denken des Glaubens zu gedachtem Glauben<sup>49</sup>; Theologie wird dann zur blossen Funktion des Denkens, zur Theologik. Geltung und Legitimation des Glaubens fallen in der Folge funktional aus, Erkenntnisse beschränken sich auf Gedachtes.

Entsprechend der Feststellung, dass die Trennlinie zwischen Vernunft / Wissen und Glauben innerhalb der Philosophie verlaufe, kann für die Theologie gesagt werden: Die Trennlinie zwischen philosophischem und theologischem Denken verläuft innerhalb der Theologie da, wo das Denken des Denkens des Glaubens sich vom Denken des Glaubens unterscheidet. Die beiden Denkfunktionen oder -arten unterscheiden sich nicht nur punktuell im Denken Gottes, sondern in ihren ganzen Funktionszusammenhängen, in ihrer „Grammatik“<sup>50</sup>. Als Schnittstelle zur Philosophie ist nun aber auch das Denken des Denkens des Glaubens zweideutig, je nachdem nach welchen Regeln es geschieht und in welcher Perspektive seine Begriffe gebraucht werden, in philosophischer oder in theologischer. Hier entstehen Spannungen und Differenzen zwischen Philosophie und Theologie, auf deren Boden Konflikt und Dialog ausgetragen werden können.

Das Denken des Denkens des Glaubens ist also nicht das Feld, auf dem sich Theologie und Philosophie vereint vorfinden, ganz im Gegenteil: es ist das Feld, auf dem Konflik-

---

<sup>46</sup> Dalferth I.U., 1997, S. 149.

<sup>47</sup> Dalferth I.U., 1997, S. 150.

<sup>48</sup> Dalferth I.U., 1997, S. 155.

<sup>49</sup> Dalferth I.U., 1997, S. 155 f.

<sup>50</sup> Dalferth I.U., 1997, S. 157.



te ausgetragen werden, auf dem sich beide Denkart von sich selber distanzieren können, um neue Anschlussmöglichkeiten zum Weiterdenken in ihren je eigenen Funktionen zu finden.

Bestimmtheit und Gewissheit - weder des Denkens noch des Glaubens – lassen sich auf diesem Feld erzielen. Bestimmung und Gewissheit des Glaubens gehen dem Denken voran, sind seine Anschlusspunkte. Bestimmung und Gewissheit des Denkens – in philosophischer wie in theologischer Perspektive – sind nicht aus dem Denken selber zu haben.

Die autonome Vernunft erweist sich nicht dadurch als autonom, dass sie selber denkt, sondern dass sie sich selber Grenzen setzt, indem sich das Denken vom Gedachten unterscheidet<sup>51</sup>.

Was bedeuten nun diese Ausführungen Dalferths für unser Anliegen, die Skizzierung einer Theologie, die sich von der Geldlogik, der vereinnahmenden Verwertung absoluter Begriffe abhebt?

1. Theologie kann sich nicht im Namen einer autonomen Vernunft in Philosophie überführen. Der Versuch einer letztgültigen Begründung des Gottesgedankens oder des Glaubens durch das Denken endet im Gegenteil des Intendierten: entweder in einer glaubensmässigen (weil nicht aus dem Denken begründbaren) Unterwerfung unter einen absoluten Vernunftbegriff (Vgl. Wagner) oder in einer kritizistischen Auflösung aller Gewissheiten des Glaubens.
2. Theologie, das Denken des Glaubens, muss deshalb im Glauben selber seinen Ausgang nehmen und in ihm seine Bestimmung sehen. Die Autonomie theologischen Denkens besteht gerade darin, sich Grenzen zu setzen, indem es sich als vom Glauben bedingt erkennt und als menschliche Tätigkeit seine Funktion im Blick auf das Leben im Blick behält: es kann Glaubensgewissheit nicht konstruieren, sondern bloss kritisch reflektieren und öffentlich verantworten.
3. Theologie ist in einem dialektischen Prozess die Antwort der menschlichen Vernunft auf den vom Geist durch das Evangelium von Jesus Christus bewirkten Glauben an die Liebe Gottes zu Menschen. In der Theologie übersetzt sich der Glaube ins Denken als sein Anderes, um sich von ihm zu unterscheiden. Als Selbstidentifikation durch *Denktätigkeit* gewinnt der theologisch differenzierte Glaube seine Identität als umfassendes Gottesverhältnis, als Lebensvollzug durch die Öffnung auch in der weltgerichteten Dimension menschlicher *Moralität*: Als rational vor der Welt *verantworteter* und deshalb auch tätig sich auswirkender Glaube.

Theologie ist nicht bloss Reflexion des Glaubens als individuelle Frömmigkeit oder als diejenige bestimmter Gruppen, sondern des Glaubens als menschlichem Lebensvollzug in den Dimensionen der Spiritualität, Rationalität und Moralität. Damit sind die Stichworte für den folgenden Abschnitt gegeben.

#### 5.4.2 Die Struktur einer nicht von der Geldlogik vereinnahmten Theologie

Es ist nicht ein Aufwand, den die Theologie zusätzlich und aufgrund einer moralischen Forderung erbringen müsste, wenn sie sich von der Geldlogik abgrenzen will. Sie ist als solche, als wahrhaftig betriebene Wissenschaft, grundsätzlich von jener vereinnahmenden Logik unterschieden, welche sich rational gibt und gleichzeitig in quasi-religiöser Weise absolute Begriffe unterstellt, um sie im Hinblick auf Argumentationszwecke zu

<sup>51</sup> Dalferth I.U., 1997, S. 159.

verwerten. Theologie besitzt ein besonders scharfes Auge für die Grenze zwischen Glauben und Wissen, für Denkabbrüche – seien sie nun vom Leben als Gewissheiten und Bestimmungen gesetzt oder als denknotwendig deklariert und in der Folge glaubend beherzigt.

Die Schärfe dieses Blickes ginge der Theologie als Religionsphilosophie verloren, weil sie dann den Glauben als ihren Ausgangs- und Zielpunkt verleugnen und als Denknotwendigkeit darstellen müsste. Es ist deshalb ein abwegiges Anliegen, den Glauben oder den Gottesgedanken rational begründen zu wollen. Glaubens- und Gottesgewissheit ist der Ausgang, der Anschlusspunkt theologischen Denkens. Theologisches Denken führt nur zur Glaubens- und Gottesgewissheit hin, wenn es sich dies bewusst macht und wenn es seine Grenze selber darin erkennt, nicht Gewissheiten als praktische Erkenntnisse, sondern lediglich theoretische Erkenntnisse als Anschlussmöglichkeiten zum Weiterdenken hervorbringen zu können.

Während die Dimensionen der Rationalität und Moralität sowohl ihren autonomen Ausgangspunkt wie auch ihre Tätigkeitsfelder in dieser Welt besitzen, so ist die Spiritualität diejenige Dimension des Menschseins, welche immer schon über diese Welt in eine andere Wirklichkeit hinausweist. Während die menschliche Personalität in den Perspektiven der Moralität und der Rationalität ihre Kommunikationspartner vollständig im Diesseits findet<sup>52</sup>, ist der Gegenpol der menschlichen Spiritualität grundsätzlich das transzendent Andere, Gott. In den Dimensionen der Rationalität und der Moralität ist der Mensch potenziell Subjekt seiner Beziehungen. Die Spiritualität als Beziehung zum transzendent Anderen zeichnet sich währenddessen gerade dadurch aus, dass der Mensch eben nicht bedingungslos deren Subjekt sein kann<sup>53</sup>. Solange der Mensch als potenzielles Subjekt seiner Beziehung zum Transzendenten gesehen wird, wird gar nicht sinnvollerweise vom Transzendenten oder von einer anderen Wirklichkeit geredet. Vielmehr wird eine Verdoppelung der diesseitigen Wirklichkeit vorgenommen, es wird eine Sphäre gedacht, die zwar nicht unmittelbar zugänglich ist, jedoch denselben Gesetzen der Subjekt-Objekt-Differenz unterliegt. Praktische Glaubenserkenntnis ist dem Subjekt in der Perspektive der Rationalität nicht zugänglich und trotzdem nicht irrational. Sie ist Zeugnis der Wirklichkeit, welche in der Lage ist, unsere Wirklichkeit und damit uns selbst zu überschreiten und dadurch qualitativ zu verändern<sup>54</sup>.

In den Dimensionen der Rationalität und der Moralität kann das Subjekt scheinbar autonom zur Selbstüberschreitung ansetzen: Durch die vereinnahmende Verwertung von Begriffen absoluter Vernunft und Moral scheint es möglich zu sein, Perspektiven zu eröffnen, welche über die Komplexität und Kontingenz der eigenen Existenz hinausweisen. Sie sollen die andere Wirklichkeit nach den Gesetzen dieser Wirklichkeit verfügbar machen. Es wurde nun schon genügend davon gesprochen, dass dies nicht wirklich möglich ist, sondern im Rahmen der Strukturlogik des Geldes geschieht, welche absolute oder allgemeine Qualitäten, Werte oder Begriffe in quantifizierbare Einheiten fraktionierte, formalisiert und funktionalisiert und so subjektiv verfügbar macht. Während dies in den beiden welthaften Dimensionen der Rationalität und der Moralität unter gewissen

---

<sup>52</sup> Im innerweltlichen Zusammenhang kann allenfalls von „funktioneller Transzendenz“ gesprochen werden, vom Streben des Menschen, das seine Handlungsräume immer wieder über die aktuellen Grenzen hinaus erweitert. Vgl. Raffelt Albert / Rahner Karl, *Anthropologie und Theologie* in: Böckle Franz et al. (Hrsg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 24 aus der Reihe: Enzyklopädische Bibliothek, Freiburg, Basel, Wien 1981.

<sup>53</sup> Die „Transzendenzbewegung des Subjekts“, seine „erkennende Tat“ ist „begründet im Vorgriff auf das Sein überhaupt“. Doch diese Bewegung ist „nicht das machtvolle Konstituieren des unendlichen Raumes vom Subjekt her, sondern das Aufgehen des unendlichen Seinshorizontes von diesem selbst her.“ Raffelt A. / Rahner K., in: Böckle et al. (Hrsg.) Freiburg, Basel, Wien 1981.

<sup>54</sup> Vgl.: Fischer J., 1989 35 ff.

Bedingungen aus pragmatischen Gründen durchaus sinnvoll sein kann<sup>55</sup> und – theologisch gesprochen – die Gebrochenheit menschlicher Existenz in der Sünde zum Ausdruck bringt, so ist subjektive Selbstüberschreitung in spiritueller Perspektive grundsätzlich ein Unding. Die subjektive Verfügbarmachung der jenseitigen Wirklichkeit ist ein grandioser Selbstbetrug, eine gedachte Verdoppelung der diesseitigen Wirklichkeit und damit lediglich deren quantitative Ausweitung.

Spiritualität als christlicher Glaube ist rezeptiv für das transzendent Andere offen. In jenem sieht er das Subjekt seiner Wirklichkeit und seiner Gottesbeziehung, nicht das Objekt. Er lässt sich von jenem in dessen Wirklichkeit hineinnehmen ohne damit den Glaubenden als autonomes Subjekt aus dieser Wirklichkeit zu verabschieden.

In christlichem Verständnis ist die Spiritualität gleichsam das Eingangstor des Glaubens als des „von Gott selbst initiierten Heilsverhältnisses“<sup>56</sup> ins menschliche Wesen, wo dieser sich in rationaler Dimension ins Denken des Glaubens und in moralischer Dimension in die Nachfolge als tätige Liebe übersetzt, um sich von beiden zu unterscheiden, sich aber über beide zu vergewissern, zu verantworten und zu bewähren.

Selbstüberschreitung des Menschen im Glauben ist nicht zu schaffen. Glaubensgewissheit ist nicht konstruierbar, weder spirituell noch moralisch noch rational. Das bedeutet freilich nicht, dass Glaubensgewissheit grundsätzlich irrational sei. Glaubensgewissheit, in spiritueller Dimension empfangen, lässt sich in rationaler Perspektive denkend und in moralischer Perspektive tätig in der Welt verantworten.

Gottes- und Glaubensgewissheit stellt sich dem Glaubenden als Lebensvollzug in allen drei Dimensionen des Humanen ein, sie kommt ihm von Gott her als neue Identität gerechtfertigten Menschseins, als neue Wirklichkeit zu. Die Vermittlung zwischen dem Menschen und Gott als seinem Anderen gelingt nur von Gott her: vermittelt durch die Selbstüberschreitung Gottes in Jesus Christus, durch die externe Selbstdifferenzierung des Absoluten in den Termini des Wagner'schen Gottesgedankens.

Die Selbstidentifikation Gottes durch externe Selbstdifferenzierung als Selbstübersetzung in den Menschen – und zwar in einen konkreten Menschen Jesus von Nazareth – gewährleistet den Wirklichkeitsbezug des theologisch Gedachten. Diese Erkenntnis erschliesst sich nicht dem Verstand durch rationale Erkenntnis, sondern dem Glauben als spirituelle Erfahrung, als praktische Erkenntnis, als Gewissheit.

Hier liegt ein Ausgangspunkt für eine Weiterführung des Wagner'schen Ansatzes, welcher als Versuch einer unmittelbaren Integration der Spiritualität in die Rationalität an ihren eigenen Voraussetzungen scheitern musste. Wagners Versuch einer auf der Rationalität und nur auf dieser gründenden Begründung des Glaubens, des Gottesgedankens, der Theologie kommt einer Usurpation der spirituellen Dimension durch die Rationalität gleich, einer rationalen Verwertung des christlichen Glaubens zum Zwecke der Begründung oder Legitimation einer Theologie. Er unterliegt der „Geldstufe des Bewusstseins“, indem er durch die Verwendung eines absoluten Vernunftbegriffes im Zusammenhang menschlicher Vernunfttätigkeit tautologisch vorwegnimmt, was er – als Gedanken – zu begründen vorgibt.

Es kann jedoch nicht als Theologie gelten, was den Glauben an Jesus Christus als spirituelle Dimension des konkreten und rationalen Redens von Gott reduktionistisch ausblendet bzw. spekulativ vereinnahmt und diesen Umstand gleichzeitig verkennt oder leugnet. Vielmehr besteht die Notwendigkeit anzuerkennen, dass das Feld des Glaubens als christlichem Lebensvollzug nicht anders zu denken ist als durch alle drei Dimensionen des Menschseins aufgespannt: Den konkreten (im Gegensatz zum bloss gedachten)

<sup>55</sup> Vgl. Die „funktionelle Transzendenz“, oben, Fussnote 52.

<sup>56</sup> Vgl. Dalferth I.U. 1992, S. 107.

*Glauben* an Jesus Christus, die Nachfolge als *tätige Liebe* und die *rationale Verantwortung des Geglaubten* sowie in der Nachfolge Gebotenen.

Wenn Theologie den rationalen Zugang zum Feld des so verstandenen, gelebten und verantworteten Glaubens pflegt, so vermeidet sie die Strukturlogik des Geldes. Sie bestimmt ihren Gegenstand nicht autoreferenziell aus dem religiösen Bewusstsein oder einem Begriff absolut gesetzter Vernunft, sondern versteht sich als Vernunfttätigkeit im Lichte der Spiritualität, des Glaubens. Sie grenzt sich in der Perspektive der Rationalität als *Vernunfttätigkeit* von der Perspektive der Moralität ab. Sie erkennt sich jedoch durch diese Abgrenzung als Akt der *Vernunfttätigkeit* der Dimension der Moralität gleichzeitig verbunden. Sie gewinnt so ihre Identität als Theologie, indem sie sich systematisch für das jeweils Andere öffnet und dadurch die Dimension des Anderen gewinnt. Sie reflektiert den Glauben als Heilsverhältnis, Lebensvollzug und Funktion des Denkens als Denken des Glaubens. Sie reflektiert den Glauben als menschlichen Lebensvollzug unter der Liebe Gottes in allen drei Perspektiven der Humanität.

Theologie nimmt ihre Tätigkeit autonom auf, macht sich zur autonomen Bestimmung ihres Gegenstandes auf und wird gerade dadurch des Umstandes gewahr, dass sie als Modus des Glaubens ihre Identität nicht selber durch Bestimmung ihres Gegenstandes schaffen kann. Ihre Reichweite und damit ihre Autonomie gehen bis zur Erkenntnis, dass ihre Autonomie nicht absolut, sondern bedingt ist: sich selber gegeben im Anschluss an den Glauben konkreter Individuen und Glaubensgemeinschaften und wiederum auf den Glauben gerichtet als Funktion nicht nur des Denkens, sondern des Lebens. Die Bestimmung der Theologie als durch den Glauben bedingt, repräsentiert kein rationales Defizit, das möglichst auszumerzen wäre. Es macht im Gegenteil die Identität der Theologie als wissenschaftliche Tätigkeit aus, dass sie im Sinne wissenschaftlicher Wahrhaftigkeit konkret mit diesem Umstand rechnet und ihn reflektiert.

Es sind nicht quantitative Erkenntnisgrenzen, welche die Reichweite der Theologie bestimmen: die bedingte Autonomie ist die kategorische Bedingung der Theologie als christlich-religiöser Vernunfttätigkeit<sup>57</sup>.

Die Theologie ist deshalb auch nicht durch die Tätigkeitsfelder anderer Wissenschaften wie etwa der Philosophie, der Geschichte oder der Naturwissenschaften begrenzt und wird auch nicht durch den Erkenntniszuwachs jener Disziplinen zurückgedrängt. Sie gibt sich ihre Grenzen selber, indem sie im Sinne wissenschaftlicher Wahrhaftigkeit ihre Anschlusspunkte und ihre Perspektiven offen als solche deklariert und nicht als denknotwendig – im Sinne der Geldlogik verwertend – zu vereinnahmen versucht.

Die Anerkennung dieser Bedingtheit der menschlichen Vernunfttätigkeit in der Perspektive der Rationalität sowie die Einführung und systematische Berücksichtigung der anderen beiden Perspektiven des Menschseins zeigen den Ausweg aus der Aporie eines der Strukturlogik des Geldes verhafteten religiösen Bewusstseins, welches sich in Theologie zu übersetzen versucht.

Das Merkmal einer in diesem Sinne alternativen Strukturlogik ist die Vermeidung einer vereinnahmend verwertenden Funktionalisierung zugunsten einer Anerkennung des Anderen als für die eigene Identitätsbestimmung konstitutiv und bedeutsam. Dieses Andere offenbart sich – für die Theologie bedeutsam – unter anderem im Wort Gottes, im Evangelium Jesu Christi. Dabei ist nicht in einem biblizistischen Sinne an die Wörter der biblischen Bücher gedacht, sondern an das Wort Gottes, das sich in der theologisch-wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit jenen Wörtern der Theologie erschliesst. Während die Wörter der Bibel den wissenschaftlichen Gegenstand, das Objekt der theologischen Wissenschaftsdisziplinen hergeben, rechnet die auf dem Glauben

<sup>57</sup> Vgl. Dalferth I.U., 1997, S. 158 f.

gründende Theologie mit der schöpferischen Kraft des Wortes Gottes<sup>58</sup>. Dieses Wort ist nur bedingt Gegenstand der Theologie, es ist vor allem die Kraft, welche eine neue Wirklichkeit erschafft, in welche die oder der Theologie-Treibende glaubend hineingenommen wird.

Das Andere, die Gotteswirklichkeit besitzt also nicht lediglich eine Funktion im Hinblick auf meine autonome Selbstbestimmung; eine Funktion, welche ein beliebiges Anderes wahrnehmen könnte, sondern das Andere konstituiert als Nicht-ich das Ich in einer neuen Wirklichkeit. Das kann es nur, wenn es eben nicht ein beliebiges, in der Perspektive der Rationalität wahrnehmbares, objektiv erkennbares Anderes ist, sondern ein nicht rational erkennbares Anderes. Dies setzt voraus, dass Erkenntnis nicht nur in der Dimension der Rationalität, sondern auch der Spiritualität, des Glaubens möglich ist. Die Gotteswirklichkeit wird im Glauben erkannt und zwar so, dass der Glaubende nicht Subjekt der gewonnenen Erkenntnis ist, sondern jemand, der seine Identität als gerechtfertigter Sünder empfängt, weil er in eine neue Wirklichkeit hineingenommen ist.

Dem neu gewonnenen Ich fällt aus der spirituellen Dimension die Eröffnung einer neuen Sinndimension zu, die in der Perspektive der Rationalität Möglichkeiten der Komplexitätsbewältigung, in der Perspektive der Moralität Möglichkeiten der Kontingenzbewältigung eröffnet. Das Ich ist derweil nicht Subjekt dieser Wirkungen, es wird nicht zum besser funktionierenden Menschen, es erfährt hingegen eine neue Wirklichkeit im Glauben als Lebensvollzug. Es kann ein *sinnvolles Leben* führen in einer Welt, welche weder in rationaler noch in moralischer Perspektive Sinn macht. Es kann ein *gutes Leben* führen in einer Welt, an deren Kontingenzbedingungen es zerbrechen müsste. Es kann ein *vernünftig verantwortetes Leben* führen in einer Welt, vor deren Komplexität es resignieren müsste. All dies erfährt das Ich als Geschenk des Lebens aus dem Glauben, als Rechtfertigung des Sünders und als Hoffnung auf das Reich Gottes.

Theologie in diesem Sinne knüpft an die Glaubenserfahrungen in den drei Dimensionen der Menschlichkeit an: als rationaler Nachvollzug des Glaubens an Gott als Schöpfer, Versöhner und Vollender. Theologie ist auf die Erkenntnisse des Glaubens ausgerichtet, welche von kategorial anderer Qualität sind als die Erkenntnisse der menschlichen Ratio.

Ein im Anschluss an den Glauben Theologie Treibender, der seinen Blick mit der Frage „*Was kann ich wissen?*“<sup>59</sup> in der Perspektive der Rationalität auf die Welt richtet, erkennt sich und die Welt als *von Gott geschaffen*. Er braucht an der Komplexität der Welt nicht zu zerbrechen, weil er Anschluss und Bestimmung seines Denkens im Glauben an Gott den Schöpfer weiss. Glaube lässt sich für ihn auch nicht als bloße Komplexitätsbewältigung funktionalisieren. Der Glaube befähigt ihn nicht zur Bewältigung der Komplexität, sondern nimmt ihn samt der Komplexität dieser Welt in eine andere Wirklichkeit hinein.

Wenn er seinen Blick mit der Frage „*Was soll ich tun?*“ in der Perspektive der Moralität auf die Welt richtet, so erkennt er die Notwendigkeit der versöhnenden Liebestat, weil er sich in einer neuen Wirklichkeit *durch die Liebe Jesu Christi mit Gott versöhnt* weiss. Er braucht deshalb an der Kontingenz menschlicher Lebenssituationen nicht zu zerbrechen und ist frei zum Tun der Liebe. Glaube lässt sich für ihn auch nicht als bloße Kontingenzbewältigung funktionalisieren, denn er ist nicht das Subjekt der neu erfahrenen Wirklichkeit.

---

<sup>58</sup> Vgl. Fischer J., 1989, S. 49 ff.

<sup>59</sup> Siehe oben, Seite 182.

Wenn er seinen Blick mit der Frage „*Was darf ich hoffen?*“ auf die Welt richtet, so erkennt er eine unvollendete Welt, deren Sinn nicht zu erschliessen ist. Er weiss um die *Vollendung im Gericht und im Reich Gottes* und braucht deshalb an der scheinbaren Sinnlosigkeit der Welt nicht zu zerbrechen. Er erkennt den Sinn seines Glaubens, Tuns und Denkens in der Ausrichtung auf diese Perspektive im *Beistand des Geistes*. Glaube lässt sich für ihn auch nicht als blosser Sinnstiftung funktionalisieren, denn auch sie ist vom Subjekt nicht zu leisten, sondern fällt ihm aus der Dimension der Spiritualität, des Glaubens zu.

Die theologische Entfaltung der Trinitätslehre ist vor diesem Hintergrund kein abstraktes Gedankenkonstrukt, nicht so oder auch anders konstruierbarer, religiöser Gottesgedanke, sondern die Reflexion der glaubensmässigen Wahrnehmung und Erkenntnis Gottes.

*„Die Trinitätslehre bietet keine Theorie Gottes, sondern fixiert den Bezugspunkt und Erfahrungshorizont christlicher Gottesrede. Sie sucht Gott nicht in den Gedanken aufzuheben, sondern verweist permanent auf die Situation der Verkündigung des Evangeliums und seiner Rezeption im Glauben, in der sich Gott selbst als Vater Jesu Christi durch den Geist in Differenz zu allem übrigen zur Geltung gebracht hat und immer wieder zur Geltung bringt.“<sup>60</sup>*

Theologisches Denken im Kontext des Glaubens an den dreieinigen Gott erfüllt die Anforderungen an eine Form des Denkens, welches sich nicht von der Strukturlogik des Geldes usurpieren lässt. Es vermeidet die eindimensionale Verallgemeinerung einer einzelnen Perspektive der Menschlichkeit, sei es die spirituelle, die moralische oder die rationale. Jede dieser Verallgemeinerungen würde sich ihr Recht haben durch die Strukturlogik des Geldes erkaufen, welche die „neutrale“ Beobachterperspektive in ihre Argumentation einbezieht, um sie für ihre Zwecke zu verwerten. Sie würde somit nach der Doppelrolle des Geldes funktionieren, sie würde die Qualität des Glaubens in die Quantität mehr oder besserer Argumente aufheben und so austausch- und ersetzbar machen, sie würde zu einer Stilisierung des Glaubens als Ausdruck religiösen Lifestyles beitragen, sie würde insofern modernitätskonform, als sie sich in der Moderne selbst auflöst. Theologisches Denken, welches sich einerseits als Denken des Glaubens an den dreieinigen Gott versteht und andererseits Ausgang und Bestimmung in diesem Glauben erkennt, erkauft sich kein Recht haben. Es ist Teil desjenigen Lebensvollzuges, welcher christliche Religiosität kategorisch von jeder anderen Religiosität unterscheidet: Glaube, der seine Identität zu jeder Zeit und unter allen Umständen darin findet, dass er nicht selber Subjekt seines Heils ist, dass er sich denkend und im Tun der Liebe von sich selber unterscheidet und sich weder auf das Eine noch auf das Andere reduzieren lässt.

In dieser – in den drei Dimensionen der Menschlichkeit sich bewegenden – Dialektik vollzieht sich im Leben die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Sie ist die Antwort auf die Struktur der Art und Weise, wie sich Gott den Menschen zu erkennen gibt<sup>61</sup>. Daraus wird deutlich, dass die Gottebenbildlichkeit nichts ist, was vom Menschen selber durch Frömmigkeit, autonome Vernunft, Moral oder durch die Summe aller drei zu schaffen ist. Sie kommt ihm mit seiner Identität als Glaubendem zu. Glaube als Gotteserkenntnis kreist gleichsam durch alle drei Dimensionen der Menschlichkeit: Spiritualität, Rationalität und Moralität, kann Gotteserkenntnis jedoch als Tätigkeit des menschlichen Sub-

<sup>60</sup> Dalferth I.U., 1992, S. 19.

<sup>61</sup> Dalferth I.U., 1994, S. 181 f.

jekts nicht oder nur gebrochen schaffen. Wie die Gottebenbildlichkeit kommt auch die Gotteserkenntnis – oder besser: die Gottesgewissheit – dem Menschen als Glaubensvollzug von Gott her zu.

Gotteserkenntnis und Gottebenbildlichkeit sind unlösbar verbunden mit dem Evangelium von Jesus Christus als der Botschaft vom historischen Offenbarungsgeschehen um Leben, Tod und Auferstehung des Jesus von Nazareth. In den Worten von 1. Kor 1, 18 gesprochen ist beides verbunden mit dem „Wort vom Kreuz“ in seiner ganzen Widerständigkeit für das, was den „normalen“ Gang der Welt und die menschliche Erkenntnisfähigkeit ausmacht. Das „Wort vom Kreuz“ widersetzt sich standhaft jeder Logik, die es „kaufen“ will um es verwertend zu beherrschen.

Man kann zwar mit Wagner noch so weit einig gehen, dass die Rede von der Inkarnation Gottes in Jesus, von seinem Tod am Kreuz und seiner Auferstehung in metaphorischer Sprache diejenige Dialektik zum Ausdruck bringt, welche als externe Selbstdifferenzierung Gottes bezeichnet werden kann. Die Ausblendung oder Leugnung der Geschichtlichkeit dieses Geschehens kann aber nur um den Preis des Verlustes wahrhafter Rede von Gott vollzogen werden. Das „Wort vom Kreuz“ kann nicht bloss als (letztlich verzichtbare) metaphorische Rede gelten, sein auslösendes geschichtliches Moment muss als „metaphorisches Geschehen“ gelten, welches so und nicht anders im Hinblick auf Gotteserkenntnis epistemologische und im Hinblick auf Menschsein und Glauben soteriologische Bedeutung besitzt.

Wagners Fehler besteht in der Aufhebung der Differenz zwischen Gott und Gottesgedanken durch die vereinnahmende Verwertung des absoluten Vernunftbegriffes. Gott und menschliches Gott-Denken werden eins; die Religionskritik wird durch den Tod des Allmächtigen und die Auferstehung des menschlichen Gottes als absolute Vernunft nicht überwunden, sondern erneut ins Recht gesetzt. Die dialektische Vereinnahmung der radikalen Religionskritik und die Konstruktion des Gottesgedankens als absolute Vernunft halten nicht lange stand: der durch das Postulat der Denknötwendigkeit des Gottesgedankens suggerierte Denkabbruch vermag Gott nicht am Leben zu erhalten. Der so gedachte Gott „stirbt“ erneut, sobald die Denknötwendigkeit dieses Gedankens kritisch widerlegt ist.

Die Verharmlosung des „Wortes vom Kreuz“ als bloss metaphorische Rede erweist sich als Fehler. Der Tod Gottes wird gerade dann nicht ernst genommen, wenn er aus der geschichtlichen Welt in diejenige rationaler Kritik und metaphorischer Rede ausgelagert wird<sup>62</sup>.

Die christliche Gotteserfahrung ist wesentlich mit den im „Wort vom Kreuz“ verkündeten historischen Ereignissen verbunden, die Konkretheit Gottes lässt sich nicht in einen ahistorischen Gottesbegriff vereinnahmen und verallgemeinern<sup>63</sup>, selbst dann nicht, wenn dieser trinitarisch entfaltet wird. Der theologische Nachvollzug des Geglaubten in den von Wagner vorgeführten dialektischen Denkfiguren ist jedoch trotzdem aufschlussreich; er leistet einen wertvollen Beitrag zur rationalen Verantwortung des Glaubens. Durch die Vereinnahmung des absoluten Vernunftbegriffes wird aber versucht, sich auf dem Umweg über die Vernunft doch wieder zum Subjekt des Gottesgedankens zu machen. Gott wird so scheinbar durch die menschliche Vernunft beherrschbar, dem „Wort vom Kreuz“ ist seine Brisanz als Torheit und Skandal genommen, es fügt sich nahtlos in das ein, was die Moderne über sich selber ohnehin zu sagen weiss.

Die Theologie, so lässt sich zusammenfassend sagen, schützt sich vor der Strukturlogik des Geldes, wenn sie den Glauben an Gott als Schöpfer, Versöhner und Vollender an-

<sup>62</sup> Vgl. Dalferth 1997, S. 75 ff, die „Vier Verharmlosungen des Kreuzes“

<sup>63</sup> Vgl. Dalferth 1984, S. 193.

knüpfend an den in allen drei Dimensionen der Menschlichkeit sich äussernden Lebensvollzug trinitarisch nachvollzieht und als menschliche Antwort auf das „Wort vom Kreuz“ expliziert. Sie wird so nicht unmittelbar zur Modernitätsfähigkeit des Glaubens beitragen. Sie wird vielmehr darin ihre Position im modernen Kontext finden, dass sie sich als wahrhaftige Wissenschaft erweist, indem sie scharf zwischen Glauben und Wissen sowie zwischen Erkenntnis aus Glauben und Erkenntnis aus der Tätigkeit menschlicher Vernunft unterscheidet und das Geglaubte rational vor der Welt verantwortet. Es kann eine Aufgabe der Theologie sein, im Dialog mit anderen Wissenschaftsdisziplinen bzw. mit der Gesellschaft auf implizite glaubensmässige Grundannahmen hinzuweisen, welche als allgemeine oder absolute Begriffe in die verwertende Verfügbarkeit integriert worden sind. Das kann allerdings nicht aus der Position moralisierender Besserwisserie geschehen, ist es doch das „Kreuz der Theologie“, dass auch sie ihren Gegenstand nicht selber bestimmen kann, sondern von ihm bestimmt und bedingt ist. Was sie anderen allenfalls voraus haben kann ist der Umstand, sich dessen bewusst zu sein.

Wenn sich die Wahrheit theologischer Erkenntnis an den Kriterien der Kohärenz und der Korrespondenz misst, so gilt es festzuhalten, dass die Kohärenz theologischer Erkenntnisse in der Perspektive der Rationalität zu verantworten ist. Die ontologische Korrespondenz hingegen ist empirisch nicht erkennbar, der rationalen Perspektive nicht zugänglich. Sie ist in der Dimension des Glaubens verankert. Diese Voraussetzungen transparent zu halten ist eine permanente Aufgabe der Theologie – gegenüber sich selber und gegenüber anderen Wissenschaften.

Glaube ist mehr als Religiosität, Christentum mehr als religiöse Vergesellschaftung und Theologie mehr als die religionsphilosophische Explikation des Gottesgedankens wenn damit gerechnet wird, dass jede dieser drei Ebenen ihren Gegenstand nicht selber bestimmt, sondern sich von dessen Wirklichkeit – von der Gotteswirklichkeit – bestimmt weiss.

## 5.5 „Ich glaube – hilf meinem Unglauben“ Mk 9, 24. Glaube als Lebensvollzug

Der Glaube erweist sich als das zentrale Element, welches Christlichkeit im Kontext der Moderne angemessen zur Geltung bringt. Er darf weder auf Frömmigkeit und Spiritualität reduziert, noch rationalistisch ausgeblendet oder moralisch überhöht werden. Er entfaltet sich als Lebensvollzug in allen drei Dimensionen der Menschlichkeit: Spiritualität, Rationalität und Moralität. Was christliche Spiritualität im Unterschied zu anderen religiösen Ausdrucks- und Frömmigkeitsformen ist, was Kirche im Unterschied zu anderen religiösen Vergemeinschaftungsformen, was theologische Ethik im Unterschied zu philosophischer Ethik ist, was Theologie im Unterschied zu Philosophie ist – all das entscheidet sich an der Frage nach dem Glauben. Der Glaube an den dreieinigen Gott, erfahren, verstanden und gelebt in allen drei Dimensionen der Humanität ist es, der sich der Funktionslogik des Geldes entzieht, der erkennen lässt, dass Modernitätsfähigkeit sich leicht als moderne Beliebbarkeit erweisen kann.

Ganz entscheidend für das Anliegen, den Glauben gleichermassen modernitätsresistent wie modernitätskompatibel zu vertreten ist, dass nicht aus der Defensive argumentiert wird, aus dem Wunsch, vormoderne Positionen zu verteidigen. Es kann nicht sein, dass Glaube sich durch Tradition legitimiert, Kirche über die Autorität ihrer Amtsträger, und dass Theologie ihr Verhältnis zu anderen Wissenschaften im Sinne der Unter- und Überordnung definiert.



Wir haben den Ansatz Troeltschs als Versuch gesehen, die Kirche modernitätsfähig zu machen. Wir haben Wagner gesehen, welcher durch dialektische Integration der radikalen Religionskritik die Theologie zur Theo-logie und damit zur modernitätsfähigen Religionsphilosophie machen wollte. Beide wurden dazu von Georg Simmel mindestens teilweise angeregt. Beide zeigen jedoch Wege auf, welche in ihrer Konsequenz der Kirche und der Theologie ihr jeweiliges Scheitern vorbereiten würden. Da nun die Bedeutung des Glaubens noch einmal zur Sprache kommen wird, soll an Martin Buber erinnert werden, der – ebenfalls von Simmel inspiriert – am christlichen Glauben, bzw. an einem bestimmten christlichen Glaubensbegriff Kritik übte. Ist es sein Modell des *תורה-מחיה*-Glaubens, des Beharrenden und Verweilenden, welches der Moderne standhält?

Buber hat sich in seinem Aufsatz „Zwei Glaubensweisen“ in Anlehnung an Simmels Unterscheidung des theoretischen und des religiösen Glaubens mit dem Phänomen des Gebets um Glauben auseinandergesetzt. Er hat zu diesem Zweck die Stelle in Mk 9, 14 – 29 ausgelegt und festgestellt, dass das Gebet des Vaters des epileptischen Knaben stellvertretend für die Jünger ausgestossen wird, welche den Jungen nicht zu heilen vermocht hatten. Der fürwahrhaltende Glaube der Jünger, der nur als Unglaube bezeichnet werden kann, reicht nicht, um eine heilbringende Veränderung zu ermöglichen. Es braucht einen existenziellen Glauben, der sich erst im Gebet vollzieht. Dieser Glaube bringt die Wende zum Heil, treibt den Dämon des Knaben aus.

Das Gebet um Glauben schafft einen Beziehungsraum, in dem sich mehr ereignen kann als das, was vom betenden Subjekt aus geht. Das Subjekt wird in die identitätsstiftende Macht Gottes hinein genommen. Der Glaube vollzieht sich in der über das Subjekt hinaus gehenden Wirklichkeit und ist nicht mehr bloss ein Phänomen des Bewusstseins oder des Intellektes (in den Worten Simmels). Fürwahrhaltender Glaube, so sind sich Simmel und Buber in der Sache einig, ist allenfalls ein Spiegel der Wirklichkeit oder gar ein unbegründbarer (irrationaler) Gefühlszustand. Sogenannt religiöser Glaube hingegen gibt im Grunde seine subjektive Autonomie auf, um sich in die Macht des Geglaubten hineinnehmen zu lassen.

Bei Simmel und Buber kann es als problematisch beurteilt werden, dass sie zwar diese dialektische Struktur des Glaubens erkennen und beschreiben, dann aber beide den fürwahrhaltenden Aspekt gegenüber dem existenziellen oder religiösen eher unterbewerten. Sie erkennen so zurecht die Problematik von fürwahrhaltend geglaubten Inhalten der tradierten Religion, welche dem modernen Wissenschafts- und Wirklichkeitsverständnis nicht mehr standhalten. Fürwahrhaltender Glaube, welcher von seinen Subjekten die Ausblendung der Rationalität erfordert, hat in der Moderne ausgedient. Allerdings kann die Antwort darauf auch keine subjektivistische, individualisierte und inhaltsentleerte Mystik sein, welche psychologisch als Religion funktioniert. Bei Simmel stärker als bei Buber scheint trotz der positiven Beurteilung des Gebets um Glauben eine solche Affinität erkennbar. Doch auch Buber ist entgegenzuhalten, dass eine Frontstellung der beiden Glaubensweisen „Fürwahrhalten“ und „existenzielles Hineingekommensein“, wie er sie in seinem Aufsatz vorführt, so nicht zu halten ist.

Der Aspekt des Fürwahrhaltens ist prinzipiell in der Dimension der Rationalität angesiedelt, selbst wenn es sich um einen „im Grunde irrationalen Gefühlszustand“ handelt. Die Krise des fürwahrhaltenden Glaubens, das sieht Buber richtig, setzt dann ein, wenn die aufgeklärt-verstandesmäßig wahrgenommene Wirklichkeit das Geglaubte zunehmend zu verfinstern droht. Das ist im modernen Kontext hinsichtlich tradierter Glaubensinhalte tatsächlich zunehmend der Fall. Das eigentliche Problem sind nun aber nicht die Glaubensinhalte, es ist das, was als die Dominanz der Strukturlogik des Geldes gelten kann: Tradierte Glaubensinhalte sind im modernen Wirklichkeitsverständnis unter dem Aspekt des rationalen Fürwahrhaltens in die Krise geraten. Sie repräsentieren in

dieser Perspektive eine „religiöse Währung“, die aus dem Verkehr gezogen wird; nämlich diejenige, welche die Immunität religiöser Inhalte gegen rationale Kritik zur Grundlage hat.

Weder die Flucht in vor- noch in postmoderne Irrationalismen kann hier Abhilfe schaffen. Das heisst, dass nicht nur ein verzweifelter Klammern an die Inhalte des heilsvermittelnden Glaubens versagen muss, sondern auch eine subjektivistische, inhaltsleere Mystik, welche psychologisch als Religion funktioniert. Sie nimmt die Dialektik des Glaubens als Lebensvollzug, das Geschehen im Beziehungsraum oder die Wechselwirkung zu wenig ernst, indem sie den Glaubenden weiterhin zu stark als Subjekt seines Glaubens versteht. Auch in der spirituellen Dimension kann sich das glaubende Subjekt nicht selbst überschreiten. Der entsprechende Versuch bringt eine Konstellation hervor, welche ebensosehr der Geldlogik verhaftet ist, wie das verzweifelte Klammern an Glaubensinhalte als „Heilswährung“. Die mystisch formalisierte und psychologisch als Religion funktionierende Inhaltsleere ist ein Abbild des Geldprinzips, dessen Qualität die Qualitätslosigkeit ist: seine Fähigkeit, sich in jede Qualität, in jeden Inhalt gleich-gültig zu übersetzen.

Das Missverständnis, der Krise des fürwahrhaltenden Glaubens könne durch eine subjektivistische Mystik überwunden werden, hat offenbar mit einer gewissen Schwierigkeit Bubers (und wohl auch Simmels) zu tun, Gott als Subjekt ernst zu nehmen. Buber scheint dies zwar zu tun wenn er davon ausgeht, dass der Glaube Israels nicht auf einem Akt glaubender Subjekte, sondern auf den Bundesschlüssen Gottes mit den Menschen gründe. Buber versteht jedoch den paulinischen<sup>64</sup> Subjektwechsel vom Menschen zu Gott falsch, wenn er ihn als „Realparadoxie“ interpretiert, welche dazu führen würde, dass Gott sich selber „vom Verhängnis seiner Gerechtigkeit“ erlösen müsse, welche die Welt eigentlich „verdammten müsste“<sup>65</sup>.

Verwirrung herrscht bei Buber da, wo er einerseits davon ausgeht, im christlichen Glaubenskontext könne nur monokausal argumentiert werden, d.h. wenn Gott Subjekt der erlösenden Wirklichkeit sei, dann sei der Mensch zum willenlosen Objekt göttlichen Waltens degradiert. Verwirrung herrscht andererseits da, wo er „Fürwahrhalten“ mit irrationalem Klammern an Glaubensinhalte verwechselt. Das „Fürwahrhalten“ des christlichen Glaubens ist sehr wohl auf die Rationalität angewiesen. Diese ist ebenso Ausdruck der Autonomie des Glaubenden wie auch der Verantwortung, welche von ihm für das Geglaubte wahrgenommen wird. „Fürwahrhalten“ darf jedoch keinesfalls historisierend verkürzt verstanden werden. Christliches Fürwahrhalten der Auferstehung Christi ist nicht – oder nur bedingt – kognitive Aneignung eines historischen Sachverhaltes. Die Wahrheit der Auferstehung hängt nicht an den Details ihrer geschichtlichen Umstände sondern daran, was durch sie in der Geschichte der Menschheit über das Verhältnis von Gott zu den Menschen zum Ausdruck gekommen ist. Das wird in der Tat im Glauben zuerst unter Absehung der Frage nach Rationalität und Irrationalität erfahren. Dann aber wird es rational verantwortet und tätig nachvollzogen. Dadurch konstituiert sich die Identität christlichen Glaubens.

Der von Buber herangezogene Text aus Mk 9 sagt wesentlich mehr über den christlichen Glauben aus, als von ihm dargestellt wird. Der Kernsatz in 9, 24 „Ich glaube, hilf meinem Unglauben“ kann als narrativer Ausdruck der lutherischen Formel „simul iustus et peccator“ gelten. Er weist auf einen dynamischen Persönlichkeitsbegriff als Verankerungspunkt christlichen Glaubens in der modernen Welt hin, der vom christlichen Gottesgedanken oder besser: von der Art her bestimmt ist, wie Gott sich den Men-

<sup>64</sup> und den implizit mit gemeinten dialektisch-theologischen...

<sup>65</sup> Siehe oben, Seite 118.

schen im Glauben offenbart. Der Zirkel, der in dieser Argumentationsweise impliziert ist, darf – hierin ist an Simmel zu erinnern<sup>66</sup> – nicht als logische Unzulänglichkeit verstanden werden, sondern macht die Identität des Glaubens als Lebensvollzug aus; eine Identität, welche kategorisch über die vorfindliche Wirklichkeit hinausweist.

Was unterscheidet sie darin nun von der Funktionslogik des Geldes, welche durch die vereinnahmende Verwertung eines absoluten oder allgemeinen Begriffes scheinbar ja auch über die vorfindliche Wirklichkeit hinausweist?

Es ist die Tatsache, dass der Mensch als glaubendes Subjekt seine Autonomie dadurch begrenzt sieht, dass Gott das Subjekt des menschlichen Transzendenzbezuges ist. Die Transzendenzgrenze wird nicht vom Menschen, sondern von Gott – von der anderen Seite her – überschritten.

Der dynamische Persönlichkeitsbegriff, von dem hier die Rede ist, zeichnet sich dadurch aus, dass er entsprechend den drei Dimensionen der Humanität mehrere Perspektiven zulässt und die Spannungen, die dadurch entstehen, nicht als Zeichen der Beliebigkeit, sondern als Zeichen der Gebrochenheit der je einzelnen Perspektiven und damit der Menschlichkeit, insofern sie sich selber verwirklichen kann, zum Ausdruck bringt. Eine Integration aller drei Perspektiven und dadurch eine Überwindung der jeweiligen Unzulänglichkeiten ist durch den Menschen nicht zu schaffen. Ein Glaubender, der seinen Glauben nicht bloss gefühlsmässig für wahr hält, sondern rational verantwortet, erkennt diesen Umstand als Existenz in der Sünde. Er erfährt aber gleichzeitig im Glauben an die Auferstehung des Gekreuzigten (nicht im Glauben daran, dass Jesus genau so und nicht anders auferstanden sein soll!), dass er an dieser Gebrochenheit nicht zugrunde gehen muss. Gott nimmt ihn durch Christus mit ins Leben. Diese Glaubenserfahrung macht ihn frei zum autonomen Handeln, zum freien, ethisch-moralisch verantwortlichen Subjekt gegenüber seinen Mitmenschen und der Welt.

Die christliche Glaubenserfahrung, welche Gott als Subjekt der Heilswirklichkeit erfährt, schliesst die Subjektivität des Glaubenden nicht aus (bzw. beschränkt sie nicht auf die Formulierung eines für wahr gehaltenen Bekenntnisses), sondern gerade ein. Ein glaubender Mensch, der sich aufmacht, seinen Glauben zu reflektieren erkennt, dass er nur bedingt Subjekt seiner selbst ist. Seine Identität kommt ihm von Gott zu. Dadurch gewinnt er seine weltgerichtete Subjektivität erst recht neu dazu: Da er nicht Subjekt seines Glaubens und seiner Gottesbeziehung ist, wird er dazu befreit, auch als religiöser Mensch seine Kraft und sein Streben nicht darauf zu richten, wie er sich den Himmel erwerben könne, sondern darauf, wie er das Tun der Liebe, die Nachfolge in der Welt verwirkliche. Sein Verhältnis zu Welt und Mitmenschen wird das eines autonomen Subjektes sein, welches die Gegenstände seines Handelns nicht als instrumentalisierbare Objekte seiner unbedingt verwertenden Vereinnahmung wahrnimmt, sondern als Zwecke ihrer selbst, die wie er selber durch nichts als die Liebe des erschaffenden, erlösenden und vollendenden Gottes bedingt sind.

Der so im Glauben sich gestaltende Lebensprozess ist nie abgeschlossen. Nie ist der Punkt erreicht, an dem sich ein Mensch für vollständig zum Leben im Glauben, in der liebenden Nachfolge befreit erklären kann. Mit dieser Erklärung würde er sich der verwertend vereinnahmenden Logik des Geldes verpflichten, welche die Möglichkeit der subjektiv-autonomen Selbstüberschreitung zu eröffnen vorgibt. Immer wieder wird der Mensch sich als tätiges Subjekt gebrochen erfahren, sei es in der Perspektive der Moralität, welche der Liebe nie gerecht werden kann, sei es in der Perspektive der Rationalität, welche an der Komplexität des Lebens und der Welt verzweifeln möchte oder sei es

---

<sup>66</sup> Vgl. oben Seite 115.

in der Perspektive der Spiritualität, welche an der Sinnfrage verzweifelt und mit dem Gekreuzigten ausrufen möchte: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Dieser Ausruf ist gleichsam ein Spiegelbild des Stossgebetes „Ich glaube, hilf meinem Unglauben“ Während dieses vom Glauben als *actio* ausgeht, vom Fürwahrhalten, dass Gott in irgend einer Weise eine Bedeutung für meine Existenz habe und sich gerade dadurch für die Wirklichkeit des personalen Gegenübers öffnet, geht der Ruf des Gekreuzigten von der Anrede eines Gottes aus, an dem alles aktiv Fürwahrhaltende und Handelnde verzweifelt und zerbrochen ist. Beide dicta zeigen den Zirkel des Glaubens auf, der sich immer weiter drehen muss. Das Fürwahrhalten des Glaubens kann nicht bei einem Meinen stehen bleiben. Es muss wiederum rational verantwortet werden und zwar ganz besonders dann, wenn durch das moderne Wirklichkeitsverständnis die tradierten Inhalte in ihrer unmittelbaren Form in die Krise geraten. Das Spannungsfeld, in dem sich der Zirkel des Glaubens dreht, ist das Leben in dieser Welt. Wenn er sich nicht mehr drehte, dann wäre nichts als Tod. Alles wäre gesagt, alles begründet, alles Fragen verstummt. Weil der Zirkel des Glaubens sich dreht und Spannungen aufzeigt, Fragen offen lässt, die Subjekte sich als bedingt erkennen lässt wird deutlich, dass diese Welt mehr ist als was sie ist, dass diese Wirklichkeit nicht alles ist und dass das, was darüber hinaus ist, Leben heisst.

Ein dynamischer Persönlichkeitsbegriff, gebrochenes Abbild des personalen, trinitarisch sich offenbarenden Gottes zeigt den Verankerungspunkt christlichen Glaubens und christlicher Religion in all ihren Dimensionen auch in der modernen Welt. Er zeigt ein Subjekt, das sich selber nie ungebrochen bestimmen kann, sondern auf die Anrede Gottes durch das Wort angewiesen ist. Ein Subjekt, das nicht Subjekt seiner selbst ist und gerade dadurch das Leben gewinnt, wird sich dem, was wir die Geldlogik, die Struktur- oder Funktionslogik des Geldes genannt haben, immer wieder widersetzen. Es wird sie als Teil seiner selbst anerkennen, als Teil seiner Bedingtheit. Es wird sie genau dadurch überwinden können, nicht aus eigener Kraft, sondern als bekennender Sünder und erlöster Gerechter.

„Ich glaube, hilf meinem Unglauben“. Weil Wagner in seiner Begründung des Gottesgedankens ohne den Glauben auskommen wollte, hat er die Möglichkeit nicht gesehen, welche eine Anwendung seiner Denkfigur auf den Menschen als Glaubenden bietet. Sie soll deshalb hier versucht werden:

Es ist nicht die Erhebung des Glaubens zur vernünftigen Einsicht in den Gottesgedanken, welche eine Antwort des Menschen auf die Selbstdifferenzierung Gottes sein kann, sondern die Selbstdifferenzierung / Selbstbestimmung des Menschen als Glaubender. Ein Mensch, der in seinem Wesen das Auseinandertreten in ein aktiv-fürwahrhaltendes Glauben und ein passiv sich für die Menschwerdung Gottes öffnendes Glauben wahrnimmt, verliert nicht seine Identität, sondern gewinnt sie gerade dadurch. Er partizipiert an der Menschlichkeit Gottes, indem er als Bedingung und Bestimmung seiner – in allen drei Dimensionen der Humanität sich vollziehenden – Glaubensexistenz den dreieinigen Gott glaubend annimmt.

„Ich glaube – hilf meinem Unglauben“ steht paradigmatisch für das, was man die Selbstdifferenzierung des Menschen im Glauben nennen kann:

„Ich glaube“ drückt die *actio* eines Subjektes aus. Glaube wird als Handlung thematisiert. Der Wille des autonomen Subjektes zu glauben, ist vorhanden und äussert sich in der konkreten Tat des fürwahrhaltenden Glaubens. Fürwahrhalten übersetzt sich in

Handlung; der handelnde Mensch bewegt sich mit der Perspektive der Rationalität<sup>67</sup> in der Dimension seiner Moralität und ist dabei nicht in der Lage, sich selber zu überschreiten, sondern stösst an Grenzen: „Fürwahrhalten“ bedeutet die grundsätzliche Anerkennung eines Rationalitätsdefizites; die Wahrheit in rationaler Perspektive ist nicht einzuholen. Der glaubende Mensch kann sich auch nicht selber erschaffen, er erfährt sich als Handelnder immer schon als gegeben. Theologisch gesprochen sind Versuche, den Glauben als *actio* zu verstehen und zu unternehmen, im Rahmen einer Selbstrechtfertigungspraxis zu sehen, wie sie z.B. von Paulus oder Luther polemisch bekämpft wurde oder wie sie sich in einer calvinistischen Frömmigkeitspraxis ausbilden kann, wenn die Grenzen zwischen dem tätigen Erweis des Gnadenstandes und dem Versuch, diesen zu erwerben, verwischen. Moralistische Frömmigkeit ist in besonderem Masse der Strukturlogik des Geldes verbunden; ein Nachweis, der klassisch von Max Weber in seiner Protestantismusstudie erbracht worden ist. Glaube als *actio* impliziert sein eigenes Scheitern, ist demzufolge Unglauben, was in Mk 9,24 deutlich zum Ausdruck kommt. Zu dieser Einsicht ist der Mensch, der das Scheitern der Handlung reflektiert, in rationaler Perspektive fähig.

Individuell ist es die kritische und rationale Selbsteinsicht und Selbsterkenntnis, welche zu diesem Schluss kommen kann. Geistesgeschichtlich hat die rationale Religionskritik diese Einsicht formuliert. Die Religion als religiöses Bewusstsein des Subjektes, Glaube als *actio* schafft sich seinen Gegenstand selber, spricht nicht von Gott, sondern bloss von einer Chimäre. Er muss scheitern, nicht nur weil er sein Ziel nicht erreichen könnte, sondern weil im Sinne der Geldlogik Erfüllung und Scheitern ineinander aufgehen: wenn alles auf dieser Welt die Geldform angenommen hat, dann gibt es nichts mehr zu kaufen, wenn alles (Geld)Wert ist, dann gibt es nichts mehr, das Wert hat. Wenn die Welt sich ins Jenseits überstiegen hat, löst sich entweder die Welt ins Jenseits oder das Jenseits in der Welt auf. Wenn der Mensch *sich Gott* oder *sich als Gott* erschafft, ist Gott ein Nicht-Gott oder der Mensch ein Un-Mensch.

Der Mensch wird also nicht dadurch Mensch, dass er zur tätigen Selbstüberschreitung ansetzt sondern dadurch, dass Gott ihn erschafft bzw. dass Gott ihn neu erschafft, indem er ihn im Glauben vom Bestreben befreit, sein unbedingt eigenes Subjekt, sein unbedingt eigener Grund, seine unbedingt eigene Bestimmung sein zu müssen. Der Mensch gewinnt Autonomie und Subjektivität dadurch, dass er sich als bedingt erkennt und Autonomie nicht mehr mit Selbstfixiertheit verwechselt.

Der fürwahrhaltende Glaube identifiziert sich als Unglauben im Rahmen seiner internen Selbstexplikation. Er sucht seine Identität darin, dass er sich in seinem Gegenteil, im Handeln (als *actio*) expliziert, sich von ihm als seinem Anderen unterscheidet.

Das für den Menschen als Glaubenden Identitätsstiftende ist die Öffnung für die externe Selbstdifferenzierung Gottes aufgrund der Einsicht ins Scheitern des Glaubens als *actio*, welche in Mk 9,24 im Ausruf „helf“ zum Ausdruck kommt. Die Bitte um Hilfe ist das, was die personale Identität zwischen dem Glaubenden und dem Unglaubenden stiftet, sie schenkt dem Menschen seine Identität als gleichzeitig Gebrochener und Ganzer. Der moralisch und rational autonome Mensch, der sich in beiden Dimensionen nichts vormacht, sondern mit sich selber wahrhaftig ist, öffnet sich gerade im Vollzug seiner Moralität und Rationalität für die spirituelle Dimension, für seine „autonome Abhängigkeit“ vom helfenden Gott.

In dieser Hilfe, in dieser spirituellen Dimension ist die menschliche Entsprechung auf die von Wagner beschriebene externe Selbstexplikation Gottes gegeben. Der Mensch

---

<sup>67</sup> Auch wenn der Ausgangspunkt eine nicht näher bestimmte Zwischenstufe zwischen unbestimmtem Meinen und klarem Wissen ist, eben ein Glauben im Sinne „ich gehe davon aus, dass X zutrifft“.

öffnet sich autonom für seine Heteronomie in den Dimensionen der Schöpfung, der Versöhnung und der Erlösung. Der Mensch setzt in der internen Selbstdifferenzierung zur Selbstbestimmung an, um dadurch zur Einsicht zu gelangen, dass er sich nicht selber bestimmen kann, sondern geschaffen, sich immer schon gegeben ist. Er lässt sich von Gott mit sich selber versöhnen aus der Erkenntnis heraus, dass er versöhnungsbedürftig ist. Er erlöst sich aus seinem Dilemma, indem er sich für die Erlösung, die durch Christus eröffnete Einheit mit Gott im Geist öffnet. Er ist „simul iustus et peccator“.

## 5.6 Zum Schluss noch dies: Die Entmythologisierung des Mammon

Mammon; das, worauf man sich verlässt<sup>68</sup>, der Besitz, der Dämon oder gar der Gott des Geldes, hat in der Folge von Mt 6, 24 / Lk 16, 9 und 13 eine lange Tradition entfaltet. Er steht bis in die Gegenwart hinein als Chiffre für die Faszination, die vom Besitz allgemein ausgehen kann, für die Ergriffenheit und Besessenheit, die der Geldbesitz hervorrufen kann.

Im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung sind es Georg Simmel und Leonhard Ragaz, welche ausdrücklich von „Mammonismus“ sprachen. Simmel bezeichnete in seinen Kriegsschriften den Mammonismus als Ursache für den ersten Weltkrieg<sup>69</sup>. Während für ihn der Begriff Mammonismus ein Seelenzustand, die von Besitzgier und Gewinnsucht geprägte Einstellung von Menschen war, erkannte Ragaz darin die eigentliche Gegenmacht Gottes<sup>70</sup>. Der Mammonismus war für ihn identisch mit Kapitalismus und gab für ihn das Feindbild ab, welches ihm das klassenkämpferische Engagement von Christen nicht nur legitimierte, sondern geradezu gebot.

Besitzgier und Gewinnsucht haben die Zeit seit Simmel und Ragaz überdauert; was sie als „Mammonismus“ bezeichneten, ist heute mehr denn je Garant für wirtschaftlichen Erfolg, gesellschaftliches Prestige, wird mithin reich belohnt.

Im modernen Kontext dürfte jedoch der Begriff „Mammon“ ein Mythos sein, der für viele nicht mehr aus sich selber heraus einleuchtend wirkt. Ganz im Gegenteil: wer den Begriff benutzt, gerät vielmehr unter den Verdacht, nicht im Besitz von genügend rationalen Argumenten in der Debatte um die Rolle des Geldes in der modernen Gesellschaft zu stehen. Es gilt daher, den Begriff nicht moralisch zu überhöhen, sondern rational zu erhellen, eben zu entmythologisieren, um seinen Bedeutungsgehalt deutlich zu machen. Zu diesem Zweck soll noch einmal auf das Bezug genommen werden, was in dieser Untersuchung als die Struktur- oder Funktionslogik des Geldes bestimmt worden ist.

Die menschliche Vernunft integriert in ihre Tätigkeit in methodischer Absicht eine Beobachterperspektive, einen unterstellten Begriff absoluter Vernunft als Referenzgröße des Vernünftigen, von der aus konkrete Situationen oder Argumente beurteilt werden. Während es von einem strengen Vernunftbegriff her gedacht nur vernünftige und unvernünftige Argumente geben kann, sind in der Praxis alle Argumente, welche nicht auf rein mathematischen Formeln oder empirisch absolut evidenten Tatsachen (wie z.B. der Wirkung der Gravitationskraft) aufbauen, vernünftiger oder weniger vernünftig.

Die methodische Beobachterperspektive der menschlichen Vernunft ermöglicht somit in pragmatischer Weise den Umgang mit einem Begriff absoluter Vernunft, zu der strenggenommen nur ein binäres Verhältnis möglich wäre, welches konsequent alles Menschliche als Unvernunft disqualifizieren müsste. Was grundsätzlich nur in der qualitativen

<sup>68</sup> Zur (unsicheren) Ethymologie des Wortes siehe THWNT IV, S. 390, Artikel „μοῦνον“.

<sup>69</sup> Siehe oben, Seite 32.

<sup>70</sup> Siehe oben, Seite 138.

Differenz von 1 und 0 thematisierbar wäre und dadurch überhaupt nicht zur Sprache gebracht werden könnte, kann gebrochen, relativiert, in den quantitativen Verhältnissen einer offenen Skala behandelt werden. Darauf aufbauend konstruiert die menschliche Vernunft im rationalen Diskurs Argumente, welche vernünftige Erkenntnisse als intellektuelle „Mehrwerte“ hervorbringen. Der Wert von vernünftigen Erkenntnissen bemisst sich an ihrem Potenzial zur Weiterverbreitung. Erkenntnisse, welche auf schlechteren Argumenten gründen, werden weniger Verbreitung finden als solche, die auf guten (vernünftigeren) Argumenten gründen. Sie entwickeln eine Eigendynamik, indem sie sich von ihrem ursprünglichen Subjekt entfernen und sich mit den Argumenten anderer Subjekte zu neuen, „mehrwertigen“ Erkenntnissen verbinden können. Sie können wiederum angeeignet werden und sich entsprechend weiter verbreiten.

In der Menschheitsgeschichte dürften diese Prozesse sich längst vor der „Erfindung“ des Geldes in solcher Weise abgespielt haben. Die von Falk Wagner postulierte „Geldstufe des Bewusstseins“, ein der Strukturlogik des Geldes verfallener Glaube oder eine ebensolche Theologie, werden so auf eine ganz andere Weise zum Problem und sind es gleichzeitig unter einem neuen Blickwinkel gerade nicht mehr:

Es muss nicht grundsätzlich ein Problem sein und es muss auch nicht die Herrschaft des Mammon über die menschliche Vernunft postuliert werden, wenn zwischen der Strukturlogik des Geldes und der Vernunfttätigkeit Analogien bestehen<sup>71</sup>. Vielmehr kann das Geld als Reflex der menschlichen Vernunft gesehen werden, indem es als Recheneinheit eine methodische Aussensicht in Tauschrelationen hineinbringt. Es unterstellt (implizit und in methodischer Absicht) einen allgemeinen, universalen oder absoluten ökonomischen Wert<sup>72</sup>, an dem es den Wert einer konkreten Transaktion bemisst (Simmels Doppelrolle des Geldes)<sup>73</sup>. Durch den Vollzug der Transaktion entsteht Mehrwert, der angeeignet (und letztlich konsumiert) oder zur weiteren Verwertung weitergegeben (investiert) werden kann.

Was als Mammon „herumgeistert“, kann als Inbegriff der zuerst in die materiell-ökonomischen Zusammenhänge hinein sich verselbständigenden menschlichen Vernunft gelten, die sich in diesen Zusammenhängen im Geld gleichsam inkarniert, um von dort aus in umfassender Weise wieder auf den Menschen zurückzuwirken. Was den Menschen als Mammon bedroht, ist gleichsam die von ihm selber entfremdete Vernunft, sein „verlorener Verstand“. Der Mensch unter der Herrschaft des Mammon, so kann pointiert gesagt werden, verhält sich gerade nicht besonders rational, er hat im Gegenteil „seinen Verstand verloren“. Simmel beschreibt dieses Phänomen unter anderem in den Begriffen des Überhandnehmens der objektiven über die subjektive Kultur, erfahren wird es im Rahmen vielfältiger, ökonomischer und gesellschaftlicher (Sach)zwänge.

Die menschliche Vernunft deckt sich nicht mit dem ontologischen Korrelat eines Begriffes absoluter Vernunft, sie kann ein solches – als Absolutes – auch niemals einholen. Trotzdem muss sie eine absolute Vernunft nicht nur postulieren, sondern aus methodischen Gründen auch ihre Verfügbarkeit unterstellen, sie muss einen pragmatischen Umgang mit dem Begriff der Vernunft pflegen, um überhaupt zu Aussagen darüber zu kommen, was als vernünftig gelten kann. Analog funktioniert das Geld, als Reflex der kalkulierenden menschlichen Vernunft: Der aggregierte Geldwert (z.B. einer Volkswirt-

<sup>71</sup> Vgl. – freilich in anderer Terminologie – Sohn-Rethels „Das Geld, die bare Münze des Apriori“, (Berlin 1990). Siehe oben, Seite 28.

<sup>72</sup> Dem im Rahmen eines Währungsgebietes im Hinblick auf Währungsstabilität die Geldmenge M3 möglichst entsprechen muss.

<sup>73</sup> „Das Geld gehört also zu denjenigen normierenden Vorstellungen, die sich selbst unter die Norm beugen, die sie selbst sind.“ Zitat: Simmel 1989 (GSG 6), S. 126.

schaft, repräsentiert durch die Geldmenge M3) deckt sich nie mit einem absoluten oder allgemeinen ökonomischen Wert, es kann einen solchen auch niemals einlösen, er ist nicht zu bestimmen. Und trotzdem muss ein allgemeiner ökonomischer Wert gleichsam in methodischer Absicht postuliert werden, damit überhaupt wirtschaftliche Transaktionen möglich werden.

Modernität ist der gesellschaftliche Reflex der technisch und ökonomisch kalkulierenden Vernunft, welche die Wirklichkeit quantifiziert und formalisiert, um sie durch die daraus resultierende Reduktion von Komplexität beherrschbar, dienstbar, nutzbar zu machen. Der Versuch zur Herstellung der Modernitätsfähigkeit von Glaube, Kirche und Theologie kommt dem Vollzug der Unterwerfung unter den Herrschaftsanspruch der kalkulierenden menschlichen Vernunft gleich. Dass dann nicht mehr von Glaube, Kirche oder Gott die Rede ist, sondern von religiösen Funktionen im psychologischen und sozialen Kontext bzw. von religionsphilosophischen Gottesbegriffen oder –gedanken, ist schon genügend dargelegt worden. Die solcherart tätige menschliche Vernunft wird zu aufschlussreichen Erkenntnissen gelangen, jedoch die transzendenten Referenzpunkte ihrer Tätigkeit: Wahrheit, Wert und Sinn nie einholen können. Ihr Herrschaftsanspruch ist – theologisch gesprochen – Ausdruck der Sünde, des Sein-Wollens-wie-Gott. Mammon ist das Spiegelbild der im Gelde verkörperten, kalkulierenden menschlichen Vernunft in ihrem Anspruch, sein zu wollen wie Gott.

Vor diesem Hintergrund kann eine „Entmythologisierung des Mammon“ vorgenommen werden. Im Mammon erkennt der Mensch ein verkehrtes und eindimensional reduziertes Bild seiner selbst, eine „kulturelle Objektivation“ (Simmel) seiner kalkulierenden Vernunfttätigkeit. Sachzwänge, welche sich aus scheinbar rein rational erkennbaren Evidenzen ergeben und die Dimensionen von Sinn und ethisch-moralischem Wert ausblenden, sind so verstanden nicht das Resultat von Prozessen, welche wie Naturgesetze funktionieren, sondern von solchen, die sich nach den Regeln der menschlichen Vernunft in gesellschaftlichen Abläufen etabliert haben. Das Bedrohliche oder Unmenschliche an solchen Zwängen resultiert aus dem Umstand, dass sie von sich aus keine Anschlusspunkte für moralische und sinnhafte Dimensionen besitzen und gleichzeitig die menschlichen Bedürfnisse in jenen Dimensionen einschränken oder gar unterdrücken. Das geschieht besonders dann, wenn man sich dies nicht bewusst macht, wenn sich diese Dynamik frei entfalten kann. Die Kraft solch „kultureller Objektivationen“ wirkt dann wie aus einem Jenseits in die gesellschaftlichen Prozesse hinein, zum Nutzen der einen und zum Schaden der anderen. So vergrößern sich die Geldvermögen der einen ab einem gewissen Punkt ganz von selbst, während andere ihrer wirtschaftlich und damit auch gesellschaftlich defizitären Situation scheinbar machtlos ausgeliefert sind.

Was die einen gerne hinnehmen, bewirkt bei den anderen Gefühle der Wut und Trauer und lässt sie im Falle des Geldes und seiner Logik gleichsam dämonische Kräfte, eben den Mammon erkennen. An diesem Punkt ist die Schnittstelle für den Übergang religiöser Gefühle auf die Sphäre des Geldes gegeben.

Die einen erfahren so etwas wie eine gnadenhafte Begünstigung, die Verleihung einer unbegrenzten Zahl von Wahlfreiheiten, Sicherheit, Macht und Prestige; Effekte, die ihnen scheinbar aus einem unverfügbaren Jenseits zukommen. Herkunft deser Vorzüge ist auch dann eine Art unverfügbares Jenseits, wenn das den Begünstigten zugeflossene Geldvermögen das Resultat besonderer Leistungen der Tüchtigkeit und Klugheit ist, denn es ist evident, dass Tüchtigkeit und Klugheit nicht automatisch zu Reichtum führen.

Andere fühlen sich von den unverfügbaren Sachzwängen der Geldlogik bedroht, sei es in ihrem Status als Arbeitnehmende, sei es in ihrer Zugehörigkeit zur Gesellschaft überhaupt. In ihren Augen hat die Logik des Geldes etwas schattenhaft Dämonisches, wel-



ches sie am angstfreien Gelingen des Lebens hindert. Je weniger diese Zusammenhänge in die Stufe des Bewusstseins gehoben sind, desto besser können sie ihre Wirksamkeit entfalten.

Es ist wohl besser, in der Geldlogik nicht eine naturgesetzliche Schicksalskraft zu sehen, sondern ein Instrument der kalkulierenden Vernunfttätigkeit, welches es uns erlaubt, die Komplexität ökonomischer Zusammenhänge unter Inkaufnahme gewisser Vereinfachungen zu bewältigen. Was vermieden werden muss, ist die Verwechslung dieser spezifischen Vernunft mit einer absoluten Vernunft und ein auf dieser Verwechslung gründender Herrschaftsanspruch dieser Logik über die anderen Dimensionen des Menschseins und über die nicht-ökonomischen Bereiche des individuellen und gesellschaftlichen Lebens. Die Verwirklichung des Herrschaftsanspruches der „Geldlogik“ führt zur Ausblendung oder zur Überblendung der Fragen nach dem, was uns nicht nur ökonomisch, sondern auch ethisch legitimerweise ein „Wert“ heisst und nach dem, was ausserdem Sinn macht. Die bewusste oder unbewusste Ausblendung dieser Fragen entspricht der von Simmel beschriebenen Umkehrung der Mittel–Zweck–Teleologie, welche auch als Ausdruck des „verlorenen menschlichen Verstandes“ oder des Mammon bezeichnet werden kann. Ökonomische Werte, als Objektivationen der – unter pragmatischem Einbezug eines allgemeinen Vernunftbegriffes kalkulierenden – menschlichen Vernunft, können immer nur Mittel im Dienste legitimer Wertsetzungen und Sinnorientierungen von Individuen und Gemeinschaften sein und niemals Selbstzwecke.

Eine nüchterne Sicht der Zusammenhänge verabschiedet sich vom Mythos Mammon; sei es, dass sie der kalkulierenden Vernunft und dem Geld nicht unreflektiert mehr zu- traut, als von ihnen erwartet werden kann, sei es, dass sie im Geld nicht einen bösen Dämon erkennt, für dessen Wirken nicht mehr direkt Menschen verantwortlich zeichnen. Hinter dem Geld und seiner Logik stecken in jedem Fall kalkulierende Menschen mit bestimmten Interessen; das gilt auch dann, wenn sich diese Interessen über das Geld – in der Sprache Simmels – zu „kulturellen Objektivationen“ verselbständigt haben und ein systemisches „Eigenleben“ führen.

Es ist deshalb nicht so, dass das Geld der Vernunft seine Logik leiht (wie es etwa bei Wagner zum Ausdruck kommt), sondern umgekehrt, die Vernunft dem Geld. Der Mythos „Mammon“ fällt. Es gibt keine unverfügbare Eigendynamik der Geldlogik. Mammon ist kein zwischenweltliches, dämonisches Wesen, welches die Menschen bedroht oder gegen Gott um die Herrschaft über die Menschen buhlt. Mammon ist ein kulturell objektivierter Teil des menschlichen Wesens selbst, der sich im Falle seiner Verabsolutierung gegen den Menschen wendet und ihn samt seiner Lebenswelt durch seinen exkludierenden Herrschaftsanspruch bedroht.

Die Potenzialität des Geldes, sein scheinbar unbegrenztes „Vermögen“, welches mit zunehmender Konzentration immer deutlicher zum Ausdruck kommt, kommt dem menschlichen Verlangen nach Selbstüberschreitung, dem Verlangen des Sein-Wollens-wie-Gott entgegen. Geldvermögen ist eine Anweisung auf eine unbegrenzte Anzahl von Konsumgütern und materiellen Lebensmöglichkeiten. Es ist eine Anweisung auf Macht und gesellschaftliches Prestige. Geldvermögen als reine Potenzialität gaukelt dem Menschen die Möglichkeit einer Selbstentgrenzung aus seinen kontingenten Lebensbedingungen vor. Zugleich mit der Einlösung der Potenzialität des Geldes verfällt jedoch die Anweisung auf eine unbegrenzte Anzahl Möglichkeiten. Sie realisiert sich als begrenztes, einzelnes Gut und verweist den Menschen selber wieder auf seine Begrenztheit.

Selbstentgrenzung, Selbstüberschreitung ist weder mit den Mitteln des Geldes noch mit den allgemeinen Mitteln der Vernunft möglich. Dass das Geldvermögen davon träumen lässt, dies zu ermöglichen, macht es zum Mammon, zur Fata Morgana Gottes oder zum materialisierten menschlichen Verlangen, sein zu wollen wie Gott.

Je mehr sich der Mensch dem Geld verschreibt, desto mehr trifft zu, dass die Geldform auf die vom Verstand in der Wahrnehmung geformte Wirklichkeit übergeht, und dass dadurch die Inhalte der menschlichen Sinn- und Wertsphären zu handelbaren Informationen werden und wie Geld funktionieren. Simmel zugleich aufnehmend und weiterführend kann gesagt werden, dass das *Geld der konkreteste Ausdruck* der kalkulierenden menschlichen Vernunft ist. Dessen formalisierende und quantifizierende Tätigkeit scheint in der Tat so etwas wie die *allgemeine Seinsformel* der historischen wie der gegenwärtigen Moderne zu sein. Je mehr menschliche Lebensbereiche ökonomisch und technologisch nach der Struktur der kalkulierenden Vernunft gestaltet werden, desto mehr wird das Geld in seiner Logik und in seiner Kommunikationsstruktur auf „Resonanz“ stossen und eine Eigendynamik entfalten, hinter deren Sachzwängen sich handfeste Interessen Geldbesitzender verstecken können<sup>74</sup>.

Glaube, Kirche und Theologie verweisen auf eine andere „Seinsformel“, welche nicht die Projektion menschlicher Vernunfttätigkeit ist. Es ist die im Glauben erfahrene Gotteswirklichkeit, die christologisch offenbarte Persönlichkeit Gottes als Schöpfer, Versöhner und Vollender, welche in der Menschlichkeit gebrochen sich spiegelt als Rationalität, Moralität und Spiritualität.

In all diesen drei Dimensionen haben sich nicht nur Glaube, Kirche und Theologie zu orientieren, sondern eine lebensdienliche Wirklichkeitswahrnehmung ganz allgemein. Die Fokussierung auf die Dimension der Rationalität kann irrationale Ausmasse annehmen. Es ist deshalb ein Gebot der Rationalität, der autonomen menschlichen Vernunft, sich nicht durch versuchte Selbstüberschreitung von sich selber zu entfremden, sondern sich immer wieder von den Fragen nach Wert und Sinn relativieren und begrenzen zu lassen.

---

<sup>74</sup> Als Geldbesitzende sind mit zunehmender Komplexität sozialer und wirtschaftlicher Organisation immer weniger bloss besonders wohlhabende Individuen zu verstehen. Als „Interesse Geldbesitzender“ hat z.B. auch das Bedürfnis Arbeitnehmender nach guter Performance der Anlagen von Altersvorsorgeeinrichtungen zu gelten.

## 6 Anhang

### 6.1 Abkürzungsverzeichnis

AS	Année Sociologique, (Hrsg. von Emile Durkheim), Paris 1895 ff.
EPhW	Mittelstrass Jürgen (Hrsg.) Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bde. 1-4, Stuttgart / Weimar 1995
GSG	Georg Simmel Gesamtausgabe, (Hrsg. von Otthein Rammstedt), Frankfurt a.M. 1989 ff
GWL	Gabler - Wirtschafts - Lexikon, Taschenbuch- Kasette in 8 Bänden, Wiesbaden 1993 <sup>13</sup> , ungekürzte Wiedergabe der Originalausgabe 1992
KrV B	Kant Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1930 <sup>2</sup> , Hrsg. Raymund Schmidt, Nachdruck: Hamburg 1976
KZSS	Kölner Zeitschrift Soziologie und Sozialpsychologie (Hrsg. von Friedhelm Neidhardt et al.) Opladen.
PhG	Georg Simmel, "Philosophie des Geldes", Bd 6 der GSG
SNL	Simmel Newsletter (Hrsg. von Rammstedt Otthein / Wagner Gerhard et al), Bielefeld 1991 ff.

## 6.2 Literaturverzeichnis

### 6.2.1 Georg Simmel, Quellen

Landmann Michael, (Hrsg. im Verein mit Margarete Susman), Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft, Stuttgart 1957

Simmel Georg, Aufsätze 1887 – 1890. Über sociale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892), (GSG 2), Frankfurt a.M. 1989

Simmel Georg, Aufsätze und Abhandlungen 1901 – 1908 Bd I, (GSG 7), Frankfurt a.M. 1995

Simmel Georg, Aufsätze und Abhandlungen 1901 – 1908 Bd II, (GSG 8), Frankfurt a.M. 1993

Simmel Georg, Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion, in: Helle Horst Jürgen (Hrsg.), Georg Simmel, Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie, Berlin 1989

Simmel Georg, Das Individuelle Gesetz, Philosophische Exkurse (Hrsg. v. Michael Landmann), Frankfurt a.M., 1968

Simmel Georg, Das Individuum und die Freiheit, Berlin 1984 (Neuausgabe von Landmann M. (Hrsg.), Brücke und Tür, Stuttgart 1957)

Simmel Georg, Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in: Simmel Georg, Philosophische Kultur, Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne, Berlin 1983

Simmel Georg, Der Krieg und die geistigen Entscheidungen, München und Leipzig 1917

Simmel Georg, Die Persönlichkeit Gottes, in: Philosophische Kultur, über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne, Berlin 1983 S. 154 – 168.

Simmel Georg, Philosophie des Geldes, (GSG 6), Frankfurt a.M., 1989

Simmel Georg, Philosophische Kultur, Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne, Berlin 1983

- Simmel Georg, Rembrandt, Ein kulturphilosophischer Versuch, Leipzig 1916
- Simmel Georg, Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (GSG 11), Frankfurt a.M. 1992
- Simmel Georg, Zur Psychologie des Geldes, in: Simmel Georg, Aufsätze 1887 – 1890. Über sociale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892), Frankfurt a.M. 1989 (Gesamtausgabe Bd. 2), S. 49 - 65
- Simmel Georg, Zur Soziologie der Religion, in: Helle Horst Jürgen (Hrsg.), Georg Simmel, Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie, Berlin 1989

### 6.2.2 Sekundärliteratur zu Georg Simmel

- Adair-Totef Christopher, Kants Philosophical Influence on Classical German Sociology: Simmel's „Exkurs über das Problem: wie ist Gesellschaft möglich?“, in: Georg Simmel-Gesellschaft e.V. (Hrsg.), Simmel Newsletter, Vol 4 / 1, 1994, S. 3 – 8
- Aglietta Michel, Die Ambivalenz des Geldes, in: Kintzelé Jeff und Schneider Peter (Hrsg.), Georg Simmels Philosophie des Geldes, Frankfurt a.M. 1993
- Becher Heribert J., Georg Simmel, die Grundlagen seiner Soziologie, Stuttgart 1971
- Blumenberg Klaus, Geld oder Leben, Eine metaphorologische Studie der Philosophie Georg Simmels, in: Böhringer H., / Gründer K., (Hrsg.), Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel. Frankfurt a.M., 1976, S. 121 – 134
- Böhringer Hannes / Gründer Karlfried (Hrsg.), Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel. Frankfurt a.M., 1976. Aus der Reihe: Studien zur Literatur und Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 27
- Boudon Raymond, Die Erkenntnistheorie in Georg Simmels *Philosophie des Geldes*, in: Kintzelé Jeff und Schneider Peter (Hrsg.), Georg Simmels Philosophie des Geldes, Frankfurt a.M. 1993
- Brinkmann Heinrich, Methode und Geschichte. Die Analyse der Entfremdung in Georg Simmels Philosophie des Geldes. Giessen 1974

- Cavalli Alessandro, Politische Ökonomie und Werttheorie in der *Philosophie des Geldes* in: Kintzelé Jeff und Schneider Peter (Hrsg.), Georg Simmels Philosophie des Geldes, Frankfurt a.M. 1993
- Christian Petra, Einheit und Zwiespalt, Zum hegelianisierenden Denken in der Philosophie Georg Simmels. Berlin 1978
- Dahme Heinz Jürgen, Das Abgrenzungsproblem von Philosophie und Wissenschaft bei Georg Simmel, in: Dahme Heinz-Jürgen / Rammstedt Otthein, (Hrsg.), Georg Simmel und die Moderne, Frankfurt 1984
- Dahme Heinz Jürgen, Soziologie als exakte Wissenschaft. Georg Simmels Ansatz und seine Bedeutung in der gegenwärtigen Soziologie, Stuttgart 1981
- Dahme Heinz-Jürgen / Rammstedt Otthein, (Hrsg.), Georg Simmel und die Moderne, Frankfurt 1984
- Dahme Heinz-Jürgen, Rammstedt Otthein, Die zeitlose Modernität der soziologischen Klassiker, in: Dahme H.J. / Rammstedt O., (Hrsg.), Georg Simmel und die Moderne, Frankfurt 1984, S. 449 - 478
- Dahme Heinz-Jürgen, Soziologische Elemente in Georg Simmels *Philosophie des Geldes*, in: Kintzelé Jeff und Schneider Peter (Hrsg.), Georg Simmels Philosophie des Geldes, Frankfurt a.M. 1993
- Drehse Volker, Religion – der verborgene Zusammenhalt der Gesellschaft: Emile Durkheim und Georg Simmel, in: K.W. Dahm et al., Das Jenseits der Gesellschaft, München 1975, S. 57 - 88
- Durkheim Emile, Philosophie des Geldes, in: L'Année Sociologique 5 (1900 - 1901), Paris 1902 und Nendeln / Liechtenstein 1969, S. 140 – 145
- Frankel H.S. Geld, Die Philosophie und die Psychologie des Geldes, Wiesbaden 1979
- Frerichs Klaus, Die Dreigliedrigkeit der Repräsentanz. Ein Beitrag Georg Simmels zur Semiotik des Geldes, in: Kintzelé Jeff und Schneider Peter (Hrsg.), Georg Simmels Philosophie des Geldes, Frankfurt a.M. 1993
- Frisby David P., Die Ambiguität der Moderne, in: Mommsen Wolfgang J. und Schwentker Wolfgang (Hrsg.), Max Weber und seine Zeitgenossen, Göttingen, Zürich 1988, S. 580 – 594
- Frisby David P., Georg Simmel – Die Moderne als ewige Gegenwart, in: Dahme H.J. / Rammstedt O., (Hrsg.), Georg Simmel und die Moderne, Frankfurt 1984

- Frisby David P., Soziologie und Moderne: Ferdinand Thönnies, Georg Simmel und Max Weber, in: Rammstedt Otthein (Hrsg.), Simmel und die frühen Soziologen, Frankfurt a.M., 1988
- Gassen K. / Landmann M., (Hrsg.), Buch des Dankes an Georg Simmel. Berlin 1958
- Gessner Willfried, Geld als symbolische Form, Simmel, Cassirer und die Objektivität der Kultur, in Simmel Nesletter 6 / 1, Bielefeld 1996
- Habermas Jürgen, Simmel als Zeitdiagnostiker, als Nachwort in: Simmel Georg, Philosophische Kultur, Berlin 1983
- Haesler Aldo J., Das Ende der Wechselwirkung – Prolegomena zu einer „Philosophie des (unsichtbaren) Geldes“, in: Kintzelé Jeff und Schneider Peter (Hrsg.), Georg Simmels Philosophie des Geldes, Frankfurt a.M. 1993
- Haesler Aldo J., Die Doppeldeutigkeit des Fortschritts in der „Philosophie des Geldes“, in: Binswanger / von Flotow (Hrsg.), Geld & Wachstum, Stuttgart und Wien 1994
- Hauter Charles, Erinnerungen an Simmel, in: Gassen K. / Landmann M., (Hrsg.), Buch des Dankes an Georg Simmel. Berlin 1958
- Helle Horst Jürgen (Hrsg.), Georg Simmel, Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie, Berlin 1989
- Helle Horst Jürgen, Soziologie und Erkenntnistheorie bei Georg Simmel, Darmstadt 1988
- Hübner – Funk Sibylle, Georg Simmels Konzeption von Gesellschaft. Köln 1982
- Jung Werner, Georg Simmel zur Einführung, Hamburg 1990
- Kintzelé Jeff und Schneider Peter (Hrsg.), Georg Simmels Philosophie des Geldes, Frankfurt a.M. 1993
- Köhnke Klaus Christian, Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen, Frankfurt 1996
- Köhnke Klaus Christian, Die Verdrängung der Werte durch das Geld, in: Kintzelé Jeff und Schneider Peter (Hrsg.), Georg Simmels Philosophie des Geldes, Frankfurt a.M. 1993
- Köhnke Klaus Christian, Wissenschaft und Politik in den Sozialwissenschaftlichen Studentenvereinigungen der 1890er Jahre, in: Rammstedt Otthein

(Hrsg.), Georg Simmel und die Moderne, Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber, Frankfurt 1988

Krech Volkhard, Georg Simmels Religionstheorie, Tübingen 1998

Kress Hartmut, Religiöse Ethik und dialogisches Denken, Das Werk Martin Bubers in der Beziehung zu Georg Simmel, Gütersloh 1985

Landmann Michael (Hrsg.) Georg Simmel, Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse, Frankfurt 1968

Landmann Michael, Konflikt und Tragödie. Zur Philosophie Georg Simmels, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Forschung 6 / 1951, S. 115 – 133.

Lauer Enrik, Literarischer Monetarismus, St. Ingbert 1994

Lichtblau Klaus, Das Verstehen des Verstehens, Georg Simmel und die Tradition einer hermeneutischen Kultur- und Sozialwissenschaft, in: Jung Th., / Müller-Doohm S. (Hrsg.), „Wirklichkeit“ im Deutungsprozess, Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Frankfurt a.M., 1993,

Lichtblau Klaus, Die Seele und das Geld. Kulturtheoretische Implikationen in Georg Simmels Philosophie des Geldes, in: Neidhardt F. et al. (Hrsg.), Kultur und Gesellschaft. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 27 / 1986, S. 57 – 74.

Lichtblau Klaus, Georg Simmel, Frankfurt a.M. / New York 1997

Lichtblau Klaus, Zum metadisziplinären Status von Simmels Philosophie des Geldes, in: Georg Simmel-Gesellschaft e.V. (Hrsg.), Simmel Newsletter, Vol 4 / 2, 1994, S. 103 – 110

Möckel Christian, Georg Simmel und Ernst Cassirer, Anstöße für eine Philosophie der symbolischen Kulturformen, in: Simmel Newsletter 6 / 1, Bielefeld 1996

Nedelmann Brigitta, „Psychologismus“ oder Soziologie der Emotionen? Max Webers Kritik an der Soziologie Georg Simmels, in: Rammstedt Otthein (Hrsg.), Simmel und die frühen Soziologen, Frankfurt a.M., 1988

Nedelmann Brigitta, Geld und Lebensstil. Georg Simmel – ein Entfremdungstheoretiker?, in: Kintzelé Jeff und Schneider Peter (Hrsg.), Georg Simmels Philosophie des Geldes, Frankfurt a.M. 1993



- Orth Ernst Wolfgang, Georg Simmel als Kulturphilosoph zwischen Lebensphilosophie und Neukantianismus, in: Kintzelé Jeff und Schneider Peter (Hrsg.), Georg Simmels Philosophie des Geldes, Frankfurt a.M. 1993
- Pohlmann Friedrich, Das soziologisch – philosophische Werk Georg Simmels und sein geistesgeschichtliches Umfeld, Freiburg i.B. 1979
- Pohlmann Friedrich, Individualität, Geld und Rationalität, Georg Simmel zwischen Karl Marx und Maax Weber, Stuttgart 1987
- Rammstedt Otthein (Hrsg.), Simmel und die frühen Soziologen, Frankfurt a.M., 1988
- Rammstedt Otthein / Wagner Gerhard (Hrsg.), Simmel Newsletter, Bielefeld 1991 ff.
- Rammstedt Otthein, Geld und Gesellschaft in der „Philosophie des Geldes“, in: Binswanger / von Flotow (Hrsg.), Geld & Wachstum, Stuttgart und Wien 1994
- Rammstedt Otthein, Simmels „Philosophie des Geldes“, in: Kintzelé Jeff und Schneider Peter (Hrsg.), Georg Simmels „Philosophie des Geldes“, Frankfurt a.M. 1993
- Schmoller Gustav, Simmels Philosophie des Geldes, in: Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtspflege des Deutschen Reiches, Neue Folge, 25. Jg., 1901, S. 799 - 816
- Schnabel P.E., Die soziologische Gesamtkonzeption Georg Simmels. Stuttgart 1974
- Schrader-Klebert Karin, Der Begriff der Gesellschaft als regulative Idee, Zur transzendentalen Begründung der Soziologie bei Georg Simmel, in: Soziale Welt, Jg. 19, (1968), s. 97 – 118.
- Susman Margarete, Die geistige Gestalt Georg Simmels, Tübingen 1959
- Ullrich Peter-Otto, Immanente Transzendenz. Georg Simmels Entwurf einer *nach*-christlichen Religionsphilosophie, Frankfurt a. M. / Bern 1981.
- Voigt Friedemann, „Die Tragödie des Reiches Gottes“?, Ernst Troeltsch als Leser Georg Simmels, Gütersloh 1998
- von Flotow Paschen, Geld und Wachstum in der „Philosophie des Geldes“ - die Doppelrolle des Geldes, in: Binswanger H. C. / von Flotow P. (Hrsg.), Geld & Wachstum, Stuttgart und Wien 1994

von Flotow Paschen, Geld, Wirtschaft und Gesellschaft, Georg Simmels "Philosophie des Geldes", Frankfurt 1995

von Flotow Paschen, Georg Simmels „Philosophie des Geldes“ als ökonomisches Werk, (Diss.) St. Gallen 1992

Wagner Falk, Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Stuttgart 1985

Weber Max, Georg Simmel als Soziologe und Theoretiker der Geldwirtschaft, in: Simmel Newsletter 1 / 1, 1991, S. 9 – 13

### **6.2.3 Weitere Literatur:**

Assmann Hugo et al., Götze Markt, Düsseldorf 1992

Barth Karl, Fides quaerens intellectum, Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, (Hrsg. Jüngel E. / Dalferth I.U.), Zürich 1981.

Bauman Zygmunt, Moderne und Ambivalenz, Das Ende der Eindeutigkeit, Hamburg 1992

Berger Martin / Murrmann-Kahl Michael, Transformationsprozesse des Protestantismus, zur Selbstreflexion einer christlichen Konfession an der Jahrtausendewende, Gütersloh 1999

Berger Martin et al., (Hrsg.), Gott und die Moderne, Theologisches Denken im Anschluss an Falk Wagner, Wien 1994

Binswanger H. Ch. / von Flotow P. (Hrsg.), Geld & Wachstum, Stuttgart und Wien 1994

Binswanger H. Ch., Die Glaubensgemeinschaft der Ökonomen, München 1998

Binswanger H. Ch., Geld und Magie, Deutung und Kritik der modernen Wirtschaft, Stuttgart / Wien 1985

Binswanger Hans Christoph, Geld und Natur, Stuttgart und Wien 1991

Böckle Franz et al. (Hrsg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 24 aus der Reihe: Enzyklopädische Bibliothek, Freiburg, Basel, Wien 1981

Bohrer Karl Heinz (Hrsg.), Mythos und Moderne, Frankfurt a.M. 1983

- Brunner Reinhard, Die Fragmentierung der Vernunft, Rationalitätskritik im 20. Jahrhundert, Frankfurt / New York 1994
- Buber Martin, Gesammelte Werke I, München / Heidelberg, 1962
- Buber Martin, Ich und Du, in: Ders., Gesammelte Werke I, Schriften zur Philosophie, München-Heidelberg 1962
- Buber Martin, Religion als Gegenwart, in: Horwitz Rivka, Buber's Way to I and Thou. Heidelberg, 1978
- Cassirer Ernst, Philosophie der symbolischen Form, 3 Teile: 1. Die Sprache, Darmstadt 1988<sup>9</sup>, 2. Das mythische Denken, Darmstadt 1987<sup>8</sup>, 3. Phänomenologie der Erkenntnis, Darmstadt 1990<sup>9</sup>
- Cassirer Ernst, Symbol, Technik, Sprache, Aufsätze aus den Jahren 1927 – 1933, Hamburg 1985
- Ciaffa Jay A., Max Weber and the Problems of Value-Free Social Science, Lewisburg, 1998
- Cramer Wolfgang, Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft., Frankfurt a.M., 1967
- Dalferth Ingolf U., Der auferweckte Gekreuzigte, Tübingen 1994
- Dalferth Ingolf U., Existenz Gottes und christlicher Glaube, München 1984
- Dalferth Ingolf U., Gott, Philosophisch – Theologische Denkversuche, Tübingen 1992
- Dalferth Ingolf U., Jenseits von Mythos und Logos, Freiburg i.B., Basel, Wien 1993
- Dalferth Ingolf U., Über Einheit und Vielfalt des christlichen Glaubens, in: Härle W. und Preul R. (Hrsg.), Marburger Jahrbuch Theologie IV, Glaube, Marburg 1992, S. 99 – 137
- Dalferth Ingolf U., Was Gott ist, bestimme ich, in: ders., Gedeutete Gegenwart, Tübingen 1997
- Dalferth, Ingolf U. / Luibl. H.J. / Weder H., (Hrsg.), Die Wissenschaften und Gott, Zürich ? Freiburg i.B. 1998
- Deutschmann Christoph, Die Verheissung des absoluten Reichtums, Zur religiösen Natur des Kapitalismus, Frankfurt a.M., / New York, 1999

- Döpfner Claudia, Zur Glaubwürdigkeit ethisch-ökologischer Geld- und Kapitalanlagen. Eine theologisch-ethische Untersuchung vor dem Hintergrund der Frage nach der Glaubwürdigkeit der ökonomischen und monetären Strukturen, Frankfurt a.M. 2000
- Ebeling Gerhard, Was heisst Glauben?, in: Ders., Wort und Glaube III, Tübingen 1975
- Ebeling Gerhard, Zwei Glaubensweisen?, in: Ders., Wort und Glaube III, Tübingen 1975
- Fechtner Kristian, Volkskirche im neuzeitlichen Christentum, die Bedeutung Ernst Troeltschs für eine künftige praktisch-theologische Theorie der Kirche, Gütersloh 1995.
- Fischer Johannes, Glaube als Erkenntnis, Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens, München 1989
- Gabler - Wirtschafts - Lexikon, Taschenbuch- Kasette in 8 Bänden, Wiesbaden 1993<sup>13</sup>, ungekürzte Wiedergabe der Originalausgabe 1992
- Gollwitzer Helmut, Die kapitalistische Revolution, München 1974
- Habermas Jürgen, Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung, Bemerkungen zur *Dialektik der Aufklärung* - nach einer erneuten Lektüre, in: Bohrer Karl Heinz (Hrsg.), Mythos und Moderne, Frankfurt a.M. 1983, S. 404 - 431
- Habermas Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns, Bde. 1 und 2, Frankfurt/M, 1981
- Horkheimer Max, Adorno Theodor W., Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M. 1969
- Jung Th., / Müller-Doohm S. (Hrsg.), „Wirklichkeit“ im Deutungsprozess, Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Frankfurt a.M., 1993
- Kant Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1930<sup>2</sup>, Hrsg. Raymund Schmidt, Nachdruck: Hamburg 1976
- Keuth Herbert, Wissenschaft und Werturteil, Zu Werturteilsdiskussion und Positivismusstreit, Tübingen 1989
- Luhmann Niklas, Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien in: ders. Soziologische Aufklärung, Bd 2, Opladen 1980, S. 170 - 197

- Luhmann Niklas, Funktion der Religion, Frankfurt a.M. 1992<sup>3</sup>.
- Merz-Benz Peter-Ulrich, Emanation, Sinnerfüllung, Erhebung über das Einzln, in: Dalferth, I. U. / Luibl. H.J. / Weder H., (Hrsg.), Die Wissenschaften und Gott, Zürich ? Freiburg i.B. 1998
- Mittelstrass Jürgen (Hrsg.) Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie (EPHW), Bd. 1-4, Stuttgart / Weimar 1995
- Moltmann Jürgen, Der gekreuzigte Gott, Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972
- Moltmann Jürgen, Trinität und Reich Gottes, zur Gotteslehre, München 1980
- Mommsen Wolfgang J., Rationalisierung und Mythos bei Max Weber, in: Bohrer Karl Heinz (Hrsg.), Mythos und Moderne, Frankfurt a.M. 1983, S. 383-402.
- Mommsen Wolfgang J. und Schwentker Wolfgang (Hrsg.), Max Weber und seine Zeitgenossen, Göttingen, Zürich 1988
- Nau Heino Heinrich, Der Werturteilsstreit, Die Äusserungen zur Werturteilsdiskussion im Ausschuss des Vereins für Socialpolitik (1913), aus der Reihe: Beiträge zur Geschichte der deutschsprachigen Ökonomie, (Hrsg. Priddat Birger P.), Marburg 1996
- Needleman Jacob, Geld und der Sinn des Lebens, Frankfurt a.M. und Leipzig 1995
- Oppenheim Heinrich Bernhard, Der Kathedersozialismus, Berlin 1873
- Oppenheim Heinrich Bernhard, Manchesterschule und Kathedersozialismus, in: National – Zeitung vom 7. Dezember 1871, Nr. 573
- Parsons Talcott, zur Theorie der sozialen Interaktionsmedien. (Hrsg. Stephan Jensen), Opladen 1980
- Ragaz Christine et al. (Hrsg.), Leonhard Ragaz in seinen Briefen, 3 Bde. Zürich 1966 – 1992
- Ragaz Leonhard, Die Bergpredigt Jesu, Bern 1945
- Ragaz Leonhard, Die Bibel. Eine Deutung, Bd. 5, Zürich 1949
- Ragaz Leonhard, Die Geschichte der Sache Christi, Bern 1945

- Ragaz Leonhard, Evangelium und moderne Moral, Berlin 1898
- Rendtorff Trutz, Religiöser Pluralismus und die Absolutheit des Christentums in: Ders., Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozess der Aufklärung, Gütersloh 1991.
- Ritsert Jürgen, Der erste Werturteilsstreit in der deutschen Soziologie, aus der Reihe: Studentexte zur Sozialwissenschaft, (Hrsg. Becker Egon et al.) Frankfurt a.M. 1994.
- Samuelson Paul A. / Nordhaus William D., Volkswirtschaftslehre, Bd. 1. Aus d. Amerikan. übertr. von Johanna Frenzel, Heidrun Gerzymisch- Arbogast, unter Mitw. von Gottfried Frenzel, Köln 1987<sup>8</sup>
- Schaeder Grete (Hrsg.), Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Bd I: 1897 – 1918, Heidelberg 1972
- Schaeder Grete (Hrsg.), Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Bd II: 1918 – 1938, Heidelberg 1973
- Schaeder Grete (Hrsg.), Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Bd III: 1938 – 1965, Heidelberg 1975
- Schmoller Gustav, Die Gerechtigkeit in der Volkswirtschaft, in: Ders., Historisch-ethische Nationalökonomie als Kulturwissenschaft, Ausgewählte methodologische Schriften. (Herausgegeben und eingeleitet von Heino Heinrich Nau), Marburg 1998.
- Schmoller Gustav, Historisch – ethische Nationalökonomie als Kulturwissnschaft, Ausgewählte methodologische Schriften, Herausgegeben und eingeleitet von Heino Heinrich Nau, aus der Reihe: Beiträge zur Geschichte der deutschsprachigen Ökonomie, (Hrsg. Priddat Birger P.), Marburg 1998.
- Sohn-Rethel Alfred, Das Geld, die bare Münze des Apriori, Berlin 1990
- Sohn-Rethel Alfred, Geistige und körperliche Arbeit, Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis, Frankfurt a.M. 1970
- Stark Rodney, Der Aufstieg des Christentums. Neue Erkenntnisse aus soziologischer Sicht, Weinheim 1997
- Thomas Sven, Gustav Schmoller und die deutsche Sozialpolitik, aus der Reihe: Graue Reihe – Neue Folge 85, Düsseldorf 1995

- Troeltsch Ernst, Die Kirche im Leben der Gegenwart, in: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Gesammelte Schriften II, Tübingen 1913.
- Troeltsch Ernst, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912
- Troeltsch Ernst, Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Gesammelte Schriften II, Tübingen 1913.
- Wagner Falk / Murrmann-Kahl Michael (Hrsg.), Ende der Religion – Religion ohne Ende? Zur Theorie der „Geistesgeschichte“ von Günter Dux, Wien 1996
- Wagner Falk, Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Stuttgart 1985
- Wagner Falk, Metamorphosen des modernen Protestantismus, Tübingen 1999
- Wagner Falk, Religion und Gottesgedanke, Philosophisch-theologische Beiträge zur Kritik und Begründung der Religion, Frankfurt a.M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien, 1996
- Wagner Falk, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart. Gütersloh 1991<sup>2</sup>.
- Wagner Falk, Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit. Gütersloh 1989.
- Wagner Falk, Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh 1995
- Waibl Elmar, Ökonomie und Ethik II, Stuttgart - Bad Cannstatt 1989
- Weber Max, Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. v. J. Winckelmann, Tübingen 1982<sup>5</sup>, S. 489 – 540.
- Weber Max, Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. v. J. Winckelmann, Tübingen 1982<sup>5</sup>, S. 146 – 214.
- Weber Max, Die Protestantische Ethik I. eine Aufsatzsammlung, Gütersloh 1979<sup>5</sup>
- Weber Max, Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus, Bodenheim 1993

- Weber Max, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd I, Tübingen 1920
- Weber Max, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. v. J. Winckelmann, Tübingen 1982<sup>5</sup>
- Weder Hans, Neutestamentliche Hermeneutik, Zürich 1986
- Wehr Gerhard, Martin Buber, Leben, Werk, Wirkung, Zürich 1991
- Willibald Jacob et al. (Hrsg.) Die Religion des Kapitalismus, Die gesellschaftlichen Auswirkungen des totalen Marktes, Luzern 1996
- Wuchterl Kurt, Streitgespräche und Kontroversen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Bern, Stuttgart, Wien 1997
- Young Lawrence A. (Hrsg.), Rational Choice and Religion. Summary and Assessment. New York/London 1997



### **6.3 Curriculum vitae**

#### **Personalien**

- Christoph Andreas Weber
- Geboren 3. Juli 1964
- Bürger von Egliswil AG
- Aufgewachsen in Teufenthal und Unterkulm AG
- Besuch der Volksschulen ebenda

#### **Ausbildung**

- 2002 Promotion zum Dr. theol. an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich
- 1992 Ordination und Wählbarkeit als Pfarrer
- 1984 – 1991 Studium der Evangelisch-reformierten Theologie an der Universität Zürich
- 1980 – 1983 Besuch des Literargymnasiums (Typ B) in Aarau und Glarus

#### **Berufliche Tätigkeiten**

- Seit Januar 2001 Fachstelle k+w, Kirche und Wirtschaft der Abt. Bildung und Gesellschaft der Ev. - Ref. Landeskirche des Kantons Zürich.
- 1995 – 2000 Pfarramt mit Schwerpunkt Kinder- und Jugendarbeit in der Kirchgemeinde Lenzburg.
- 1993 – 1995 Einzelne pfarramtliche Stellvertretungen, Religions- und Konfirmandenunterricht an der Oberstufenschule in Murten
- 1992 – 1993 Pfarramtliche Stellvertretung in der Kirchgemeinde Thun – Strättligen
- 1990 – 1991: Arbeit bei der Schweizerischen Kreditanstalt in der Kredit-administration für ausländische Kommerzkunden
- Ab 1987: Religionsunterricht an verschiedenen Oberstufenschulen

#### **Privat**

- 1994 Heirat mit Camilla Weber-Berg, Dipl. Logopädin
- 1998 Geburt von Lukas Benjamin
- 2000 Geburt von Matthias Benedikt
- Wohnhaft in Staufen bei Lenzburg AG